1

RELIGIOSIDAD POPULAR, POSTSECULARISMO Y POSMODERNIDAD

Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
Ricardo Marcelino Rivas García (coords.)

Serie Religiosidad Popular desde sí misma







Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad

Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
Ricardo Marcelino Rivas García (coords.)

Serie Religiosidad Popular desde sí misma

Primera edición 2019

Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla
Alcaldía Tlalpan C.P. 14420, Ciudad de México
www.uic.mx
editorial@uic.edu.mx

ISBN: en trámite

Cuidado editorial: Eva González Pérez
Revisión de textos: Cindy Alejandra Luna González
y Karemm Paola Danel Villegas
Diseño de portada e interiores: Martha Olvera Castro

Hecho en México

Índice

V Aniversario del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular *Alonso Manuel Escalante*

En el contexto general que vive la Universidad Intercontinental (UIC) rumbo a su cincuentenario, la celebración del primer lustro de vida del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular *Alonso Manuel Escalante* (ORP) contribuye a enfatizar la preocupación constante de esta casa de estudios por los problemas sociales y culturales que vive nuestro pueblo desde su propia identidad y configuración histórica.

El nombre del Observatorio hace referencia a Monseñor Alonso Manuel Escalante, el primer superior del Seminario de Misiones Extranjeras, a la postre Instituto de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras y fundador de la UIC.

Las actividades colegiadas, interdisciplinarias e interinstitucionales que ha coordinado este Observatorio a lo largo de sus primeros cinco años de vida han contribuido a que la UIC asuma un papel protagónico en el conjunto de las universidades mexicanas siempre propositivo, conjuntando esfuerzos para orquestar academia, orientación social, difusión y propagación de la cultura, y haciendo acopio de los frutos de sus investigaciones.

Los principios rectores de la Universidad Intercontinental se enriquecen con los trabajos realizados en el ORP con las reuniones plenarias semestrales que se han celebrado puntualmente desde su fundación, y cuya memoria se ha concretado en diversas publicaciones, ya sea como libros colectivos, o como números especiales de nuestras revistas UIC de filosofía y teología, prolongando las discusiones generadas en esos encuentros con los lectores de otros tiempos y lugares.

La contribución al campo académico de temas interdisciplinares tan complejos como los que se enarbolan en relación con los cultos populares en México ha sido constante, seria, y abierta a la interacción con los diferentes actores involucrados en manifestaciones culturales específicas, tales como los mayordomos, los pastores, el pueblo devoto y los investigadores sociales que, desde sus diferentes disciplinas, han aportado sugerentes ángulos de interpretación a estos abigarrados fenómenos religiosos, tan vivos y vigorosos en nuestro entorno contemporáneo.

De igual forma, la sana confrontación de posturas diversas frente al fenómeno religioso —a veces incluso francamente antagónicas— da testimonio de la vocación de esta casa de estudios a la apertura, al reconocimiento de posibilidades alternas, al trabajo colegiado y al diálogo intercultural e interreligioso que definen la identidad misionera de la UIC.

Nos sentimos legítimamente orgullosos de la contribución decidida y entusiasta de la Universidad Intercontinental, como la instancia fundadora que ha cobijado institucionalmente al ORP y que, acorde a esta génesis, ha sido la principal convocante al pleno de los miembros para las diferentes actividades en numerosos eventos, tales como foros, exposiciones y publicaciones propias acordes con los objetivos de esta instancia académica.

Afortunadamente, los esfuerzos invertidos para posicionar este Observatorio han sido fructíferos, tanto en el ámbito académico como en el misionero, y han consolidado una relación clara de la UIC con el ORP y viceversa.

Así pues, celebramos el acompañamiento institucional de la UIC hacia el ORP en este quinto aniversario conmemorado mediante la presente obra, distribuida en cuatro volúmenes que abarcan sendos grandes temas que en las discusiones colegiadas han sido constantes, a saber: la posmodernidad y el futuro de la religiosidad popular, religiosidad popular indígena, religiosidad popular en la historia de México y los conflictos inherentes a la religiosidad popular vivida por los pueblos como tradición gozosa, refugio de resistencia ante la incomprensión y asidero inconmovible de su identidad.

Juntos somos orgullosamente UIC
Mtro. Bernardo Ardavín Migoni,
Rector de la Universidad Intercontinental.

A cinco años de la fundación del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular *Alonso Manuel Escalante*

La religiosidad popular en México da testimonio de la vitalidad religiosa de nuestro pueblo que expresa por medio de sus tradiciones y devociones populares la alegría de su fe y lo encarnado del cristianismo en su realidad concreta desde sus propias circunstancias históricas y culturales.

La Iglesia, preocupada por aprovechar esa riqueza de manifestaciones particulares que expresan una espiritualidad genuina e inculturada, ha insistido en años recientes con cada vez más fuerza que es necesario tomar en cuenta estas expresiones para una mejor vivencia de fe en el pueblo de Dios; en este sentido, recordemos que en la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, los obispos concluyen el apartado dedicado a la atención pastoral de las devociones populares recomendando "que se realicen estudios serios y sistemáticos sobre la religiosidad popular y sus manifestaciones, sea en universidades católicas, sea en otros centros de investigación socio religiosa".[1] Nos congratulamos que este Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular *Alonso Manuel Escalante* que ostenta el nombre del Obispo que hizo realidad la fundación, hecha por el Episcopado Mexicano hace 70 años del Seminario Mexicano para las Misiones Extranjeras y de los Misioneros de Guadalupe, haya respondido con seriedad y generosidad a esta exhortación colegiada de los obispos latinoamericanos, precisamente por medio de este proyecto anidado en nuestra casa de estudios, universidad misionera, próxima a cumplir su 50 aniversario. Y todo esto, debido a la aguda visión y gran liderazgo del doctor Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes, quien, como su director, ha sabido dialogar e interactuar con distinguidas y muy diversas instituciones y ambientes, para hacer del Observatorio un referente obligado.

Celebramos las actividades del Observatorio por su primer lustro de vida en su capacidad y fuerza de atracción y unión, que generan comunión. En primera instancia, de las instituciones que le dan cobijo: la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe. Pero también de las instancias académicas:

[1] *Documentos finales de Medellín*, No. 10. (Medellín: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Septiembre de 1968. Ediciones Paulinas.)

universidades, institutos y centros de investigación, tanto públicos como privados, que han respondido reiteradamente a las convocatorias a participar e interactuar con las casas de comunidades religiosas, seminarios, y demás instancias de formación religiosa, así como con el pueblo que vive estas expresiones religiosas populares desde su propia piel: mayordomos, cargueros, diputados, cofrades, etcétera. Y también la parte eclesiástica con actividad pastoral entre aquellos: santuarios, iglesias, párrocos, diáconos permanentes, catequistas, religiosas y otros más.

Esta obra conjunta presentada en cuatro volúmenes trata de condensar las principales líneas de investigación e interpretación que se han suscitado en las ya diez reuniones plenarias semestrales ordinarias y una sesión extraordinaria. Da cuenta de la diversidad en torno a una problemática común y muy compleja que merece ser abordada desde distintos puntos de vista disciplinares. Así pues, compartimos gustosos estos resultados y reflexiones que abonarán otros contextos con situaciones semejantes, esperando contribuir al entendimiento y valoración de las expresiones religiosas populares contemporáneas, ricos yacimientos de sentido, vivencia y expresión del ámbito de lo Sagrado. ¡Enhorabuena!

P. Raúl Ibarra Hernández, MG,
Superior General de los Misioneros de Guadalupe

Prefacio

La publicación de esta obra, bajo el sello Editorial UIC, da cuenta de un logro colegiado que se enmarca en los preparativos hacia la celebración de los 50 años de esta casa de estudios. La instancia catalizadora de los esfuerzos que rinden fruto en esta obra colectiva es el Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" (ORP), fundado el 31 de octubre de 2014, y que en 2019 cumple su primer lustro de vida.

Esta obra, que se presentará en cuatro volúmenes, es nuestra forma de celebrar el magno acontecimiento. En su conjunto, pretende ser un aporte concreto de las reflexiones surgidas y confrontadas colegiadamente en estos primeros cinco años de actividades del ORP. Cabe aclarar que las reflexiones no iniciaron en este Observatorio; son un patrimonio que venía gestándose en las instituciones de adscripción de los diferentes miembros fundadores, en variados proyectos de investigación, donde directa o indirectamente la religiosidad popular y los problemas sociales implícitos en ella habían aparecido en escena de forma explícita. Tal fue el punto de partida del ORP: la interacción, puesta en común, intercambio y confrontación de ideas en la búsqueda de comprender las expresiones religiosas populares, aunadas a los muy variados fenómenos sociales adyacentes que posibilitan estas formas concretas de expresión religiosa en la historia viva de las comunidades, que mediante ella cohesionan su vida social, definen su identidad y mantienen lazos comunitarios, vitales para su subsistencia social diferenciada.

La creación de este Observatorio nunca pretendió suprimir aquellas raíces de interacción natural y amistosa que espontáneamente surgieron, crecieron, se fortalecieron y dieron muchos frutos académicos. Al contrario; el Observatorio nació como espacio aglutinador de esas fuerzas e iniciativas ya existentes, para ofrecer una instancia académica con cierta estabilidad que permitiera confluir esos esfuerzos ya cimentados desde otros proyectos institucionales. Así pues, sin interacción, este Observatorio simplemente se desvanecería, pues su ser se posibilitó gracias a la conjunción de esfuerzos preexistentes sin afán de exclusividad.

Los temas de cada uno de los cuatro libros que conforman la obra total responden a las inquietudes presentadas, discutidas y confrontadas en las diez reuniones plenarias[1] celebradas en estos cinco años. Son los siguientes:

> 1. *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*, coordinado por Ricardo Marcelino Rivas García y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, de la Universidad Intercontinental (UIC).
> 2. *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena*, coordinado por Alicia María Juárez Becerril, del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Antropología Social (CIESAS).
> 3. *La Religiosidad popular en México: una visión desde la historia*, coordinado por Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules, de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex).
> 4. *La Religiosidad popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad*, coordinado por María Elena Padrón Herrera, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

En lo institucional, este proyecto acerca los centros de adscripción de los participantes, en vínculos que se entretejen mediante las personas comprometidas y auguran futuras participaciones entre las instituciones académicas involucradas.

Nos congratulamos de que este Observatorio coadyuve a vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso.

El ORP responde a los *signos de los tiempos* contemporáneos, tomando en serio la realidad —no como debiera ser o como nos gustaría que fuera, sino como es— para entenderla y comprenderla, lo que coadyuva al entendimiento del otro; un entendimiento que sea el precursor del diálogo, elemento indispensable para la interculturalidad y las relaciones interreligiosas. De esta manera, esta instancia académica es pertinente en la sociedad contemporánea, donde vivimos un ambiente social de creciente apertura, amigable con la diversidad, de tendencia

[1] Para mayor información sobre ellas, *cfr.* "Observatorio de la Religiosidad Popular", *Biblioteca Virtual de Religión Popular* (en lo sucesivo, BVRP), Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular [en línea], http://cort.as/-GOTF

descentralizada; pero también tendiente a la disolución cultural y la confusión de identidades que acaban por desfigurarse en un anonimato posmoderno. En este contexto, también es pertinente para la reconfiguración eclesiástica contemporánea que pretende afinar su inclusión en las nuevas circunstancias sociales en juego en estas tendencias de reconfiguración social a nivel macro. Al articular ambas esferas, los principales logros concretos de este observatorio, y cuyos frutos condensa esta obra de cuatro volúmenes, son los siguientes:

1. Normamos los momentos de encuentro en dos reuniones anuales y sus respectivas publicaciones. Se dice fácil, pero implica un ingente esfuerzo colegiado, donde el apoyo de Editorial UIC ha sido decisivo, además de las revistas propias de filosofía —*Intersticios*— y teología —*Voces*—. En estos eventos y su proyección en publicaciones, hemos logrado integrar a profesores, investigadores y al estudiantado, tanto activo como egresado. No está de más recordar que las publicaciones son el anclaje en la realidad factual frente al inclemente paso del tiempo, y se yerguen como el único testimonio que subsiste a la fugacidad de nuestra brevedad existencial.
2. Consolidamos un equipo base interdisciplinar e interinstitucional de influencia recíproca. Esta interdisciplina no implica sólo el abordaje de una realidad compleja que puede y debe ser explicada desde distintos ángulos, sino que también implica la creación de saberes más elaborados y mixtos, cuya complejidad permita ver más allá de lo aparente. En este sentido, como instancia catalizadora de fuerzas ya existentes y pujantes en el sector académico, social o pastoral, el ORP tiene como mayor virtud posibilitar el paso de una actitud personal frente a los fenómenos religiosos populares a la construcción de un marco conceptual socializado y enriquecido colegiadamente, que posibilita la interacción social aun en medio del conflicto, la desaveniencia y el caos.
3. Nos hemos convertido en un referente creciente en el sector académico con buena acogida en el sector eclesiástico y pastoral, lo cual no es poca cosa. Evidencia que la interacción respetuosa, seria y sistemática da frutos en la construcción de relaciones mutuamente enriquecedoras. Tal es el caso de la invitación expresa recibida al Primer encuentro de Observatorios Católicos en México, convocada por el Observatorio Nacional de la Conferencia del Episcopado Mexicano (OCEM), el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc), el Centro Católico Multimedial (CCM), la Fundación de la Santa Sede Ayuda a la Iglesia Necesitada (ACN), la Comisión Episcopal para la Pastoral Social (CEPS) y el Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV).
4. Este Observatorio ha sido fuente de inspiración fundante (y de acciones colegiadas) para otras instancias semejantes; tal es el caso del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular (GIEIRP), espe-

cialmente en su Biblioteca Virtual de Religión Popular,[2] y el Proyecto Editorial Senda Libre.[3]

En este sentido, el ORP responde plenamente a la designación de la UIC como universidad misionera, ofreciendo en la concreción de sus aportes académicos un evidente entrelazamiento con los principios rectores de nuestra casa de estudios: pensamiento de Inspiración Cristiana, Alto Nivel Académico y Orientación Social. Asimismo, dentro de la institucionalidad general de la UIC, el ORP converge en la particularidad del Instituto Intercontinental de Misionología. Podemos afirmar que la labor de investigación en este Instituto, como parte de la Universidad Intercontinental, es parte inherente a su vocación de universidad —en lo general— y a su vocación misionera —en particular—, pues denota un compromiso específico ya no sólo como universidad de inspiración cristiana, sino que se define muy específicamente como universidad misionera.

Esta apuesta implica una relación con la otredad, la cual deberá definirse en términos de un humanismo cristiano contemporáneo a tono con la interculturalidad y el respectivo diálogo intercultural e interreligioso, propio en un entorno social. Porque este entorno exige una posición clara frente a los apremiantes problemas del ser humano contemporáneo, en su incansable búsqueda del sentido existencial en medio de condicionantes históricas adversas que encausan a la vacuidad, la inhumanidad y el sinsentido.

Hoy en día, la religiosidad popular constituye uno de esos espacios privilegiados en la sociedad contemporánea donde el entrecruzamiento de lo material y lo espiritual se toma muy en serio por los actores de la religiosidad popular, a pesar de su distancia frente a los lineamientos eclesiásticos institucionalizados. El espacio de encuentro está dado; la relación con la trascendencia es ya operativa y real; tal vez resta afinar los detalles de un encuentro mutuamente enriquecedor que, mediante el respeto y el legítimo interés por el otro, lleve a un terreno común donde establecer un diálogo.

En esta obra de cuatro volúmenes, se pretende una aproximación al problema de la religiosidad popular interdisciplinar. Pero no quiere quedarse sólo en el ámbito académico; tiene que revestirse del sentido de lo sagrado de quienes

---

[2] BVRP, página de inicio [en línea], http://cort.as/-GW-Q

[3] "Proyecto Editorial Senda Libre", *Biblioteca Virtual de Religiosidad Popular* [en línea], http://cort.as/-GW-G y "Proyecto Editorial Senda Libre" [en línea], http://cort.as/-GW-h

cobijan estas prácticas y las reproducen en sus contextos sociales. Esto quiere decir que opera desde un horizonte de sentido existencial y confrontación de la adversidad y la desgracia; fuera de estos marcos no sería entendible lo que se realiza, cree y espera por parte de los sujetos religiosos que hacen operativas estas expresiones religiosas.

Invitamos al lector a adentrarse en estas temáticas, tanto desde la parte racional explicativa, como de la emocional. que mueve a acciones específicas con razones que la razón no podrá entender. La religiosidad popular es vivencial en contextos sociales donde la ordinariedad es una rutinaria catástrofe, la apuesta por aferrarse positivamente a la vida, la posibilidad de sobresalir, sacar adelante a los hijos, resolver los problemas constantes en situaciones económicas y culturales adversas; todo ello se convierte en el milagro esperado: no sucumbir en la desgracia, no naufragar en la desesperación. Lo sagrado se yergue como baluarte de sentido que salva cuando todo lo demás naufraga. Aunque ese sentido de lo sagrado no esté cifrado desde las coordenadas institucionales eclesiásticas oficiales. En las fricciones y tensiones entre los agentes de la oficialidad y los actores de la religiosidad popular se entreteje un conflicto donde muchas veces lo que está en juego son los modos de aproximación y el respeto-reconocimiento de la contraparte.

Este recorrido de cinco años que festejamos con la presente publicación ha sido fascinante y revelador. He tenido el honor de presidirlo desde su momento fundacional y su consolidación inicial. Agradezco a los colegas que generosa y gustosamente accedieron coordinar cada uno de los cuatro volúmenes de esta obra. Su esfuerzo y aporte abre un abanico muy amplio de posibilidades, pues cada uno de ellos escogió libremente a los escritores invitados desde sus ámbitos de especialidad y sus redes de interacción propias, lo que redundó en el enriquecimiento de nuestro Observatorio y la ampliación de nuestras redes de interacción que auguran un futuro saludable para el ORP.

Ducit et Docet
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Presidente de la Mesa Directiva del ORP

Introducción

Este volumen colectivo abre la colección de cuatro libros proyectados para celebrar el V aniversario del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante", cobijado institucionalmente en la Universidad Intercontinental desde el 31 de octubre del 2014.

El tema responde a las inquietudes surgidas en las reuniones plenarias semestrales,[1] en las cuales, especialmente desde el enfoque de la religiosidad popular urbana, las delimitaciones entre la religiosidad tradicional vivida en la urbe se confronta, fusiona y entremezcla con nuevos estilos de religiosidad que parecen responder a tendencias de corte cultural posmoderno. Ello genera discusiones serias que obligan a definir qué se entiende en cada caso con el fin de distinguirlas, además, cómo caracterizarlas y qué relación e interacción se establece entre ambas, así como poder discernir con qué criterios y bajo qué circunstancias se entremezclan, fusionan o influencian momentáneamente.

La cuestión de la posmodernidad fue un tema en común que los coordinadores de este volumen tuvimos en nuestras respectivas cátedras en la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium* y también en la Maestría de Filosofía y Crítica de la Cultura en la Universidad Intercontinental. Allí empezó a generarse un cierto lenguaje común con base en problemas semejantes analizados desde distinto enfoque académico entre 2010 y 2015. Salió a la luz, de manera especial, en la Sexta Reunión Plenaria del ORP,[2] celebrada en la UCLG en coordinación con el grupo ICALA en octubre de 2017, y se prolongó en la discusión académica en el Congreso Racionalidad y Racionalidades, Fe-Razón, en ocasión del vigésimo aniversario de la encíclica *Fides et Ratio,* en la UCLG en marzo de 2018.

En un primer momento, nuestros estudiantes fueron quienes comenzaron a hilar cabos y asociar los temas, lo que más tarde se fortaleció con nuestra colaboración en calidad de profesores y, finalmente, se compartió más amplia-

---

[1] Para llevar un seguimiento puntual de ellas a lo largo de las memorias videográficas y publicaciones resultantes, consultar http://cort.as/-GOTF, donde podrán encontrarse las sesiones, con botón de acceso a cada reunión del ORP.

[2] *Cfr.* Sexta Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular [en línea], http://cort.as/-GW_-

mente en los foros señalados como puntos de encuentro y laboratorios de ideas socializadas en estado embrionario. Además de esto, en cuanto a publicaciones, Ricardo Rivas coordinó en 2014 el número 40 de la revista *Intersticios,* dedicado al tema "¿Qué queda de la posmodernidad?",[3] lo cual se coloca en la trayectoria iniciada un año antes (2013) en la publicación de su libro: *Ensayos críticos sobre la Posmodernidad. Crisis del sentido de la vida y la historia,*[4] y posteriormente (2016) la publicación de su libro: *Dios y la religión como problemas filosóficos.*[5] Esta última obra sentó las bases de esta interacción, pues se propuso tematizar y problematizar la noción de Dios que ha estado presente en el pensamiento occidental y que se interpreta como el resultado de la síntesis entre la visión hebrea y su encuentro con el helenismo. Una de las premisas de las que parte es que la noción de Dios ha estimulado el pensamiento filosófico no sólo en las épocas religiosas de la historia, sino también en épocas caracterizadas por los procesos de racionalización, secularización y emancipación de las creencias, en tiempos más recientes hasta llegar a la secularización en la Modernidad occidental, y al fenómeno de la "postsecularización"; asimismo, trae el asunto hasta la posmodernidad para contextualizar la situación en la que se encuentra el tema de Dios y el papel de la religión en la cultura y en la sociedad contemporánea, frente al reto del nihilismo y el indiferentismo.

De mi parte, ya había incursionado en algunos textos previos en la temática de la posmodernidad en relación con esta nueva caracterización del sujeto creyente contemporáneo y también tratando de especificar la cuestión de la religiosidad popular urbana contemporánea en medio de contextos sociales de amplia convivencia con tendencias religiosas posmodernas.[6]

---

[3] Ricardo Marcelino Rivas García (coord.), "La disolución del sentido de la vida, del tiempo y de la historia en la posmodernidad", *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión,* Universidad Intercontinental, México, enero-junio 2014, año 19, núm. 40.

[4] Donde, entre otras cosas, propone lo siguiente: "Debemos considerar la posmodernidad no como el tiempo próximo a un cataclismo universal, de magnitudes bíblicas o apocalípticas. Quizá sea esta época una nueva, en la que es posible traducir en términos temporales, seculares y utópicos las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. La fe, como confianza en que la buena voluntad humana puede y debe autoafirmarse. La esperanza, como expectativa de que las cosas serán mejores o al menos de otra manera. Y la caridad (o amor), como solidaridad posible entre los individuos y los pueblos. Sin embargo, no podemos dejar de reconocer que cualquier intento de traducción de dichas virtudes llevará la impronta de nuestra finitud, de nuestra contingencia, de nuestra insuficiencia ontológica." R. M. Rivas García, *Ensayos críticos sobre la posmodernidad. Crisis del sentido de la vida y la historia*, México, Universidad Intercontinental, 2013, pp. 91-92.

[5] R. M. Rivas García, *Dios y la religión como problemas filosóficos. Ensayos de teología filosófica y filosofía de la religión*, México, Universidad Intercontinental, 2016.

[6] *Cfr.* Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "Presentación", en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones*

En todo caso, *posmodernidad* es un término problemático que merece explicaciones variadas congruentes con distintos ángulos desde los cuales se observa el problema. Con todo, esa problematización implícita en la gelatinosa catalogación de lo posmoderno es un valioso aporte contemporáneo a la actual crisis de sentido generalizada en la cultura occidental.

De hecho, sabemos bien que no todos están de acuerdo con el término *posmodernidad*. Algunos no ven tal cosa como ese *post* de la modernidad, por lo que se conforman con describir un nuevo estilo de Modernidad Tardía, pero no el paso hacia una nueva era que cambie el paradigma. En otro extremo, también hay quienes proponen que incluso ya hemos sobrepasado la posmodernidad, como José Antonio Pérez Tapias y Laura Ascarza Ces. Estos autores ven una posmodernidad sobrepasada e insisten en que en esa extensión y radicalización de las crisis contemporáneas se evidencia que "la llamada *posmodernidad* ha sido un fenómeno cultural ampliamente rebasado, hasta el grado de que la crisis de la modernidad que en ella se daba se prolonga en una más honda, la cual obliga a hablar de una *posposmodernidad* de ningún modo entrevista".[7] Sin embargo a pesar de la diversidad de posturas, creemos que hay suficiente claridad —se esté de acuerdo o no— a lo que nos referimos como *posmodernidad;* especialmente, en cuanto a las tendencias contemporáneas en el entendimiento de lo humano.

Así pues, entendemos que la llamada *posmodernidad* es un ideal, una actitud, una tendencia cultural que pretende tomar caminos que la Modernidad en cierto sentido olvidó. Por ello, conlleva ciertamente una crítica que se centra en un específico estilo de conocimiento objetivo y dominador, dentro

---

interdisciplinares, México, Artificio Editores, 2014, pp. 35-68; R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Perfilando el contexto de los interlocutores contemporáneos de la misión *ad gentes*", *Cuadernos de Apuntes para la Misión*, Coremag-MG, México, 2017, pp. 7-30; también, de él mismo, Introducción: "Religiosidad popular en México y sus transformaciones de lo rural a lo urbano (contextualización ideológica de los exvotos)", en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril, *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos,* México, Senda Libre, 2018, pp. 7-15; R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Análisis interpretativo desde la filosofía y la psicología de la religión. Entre el cobijo y el abandono en las encrucijadas de la existencia", en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes y A. M. Juárez Becerril, *Hierofanías de lo cotidiano…*, pp. 45-89. R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la Religiosidad Popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social", en Jesús Serrano, Alejandro Emiliano y R. A. Gómez Arzapalo (coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, México, San Pablo, en prensa.

[7] José Antonio Pérez Tapias y Laura Ascarza Ces, "Devaluación del trabajo en una posmodernidad sobrepasada", *Intersticios. Filosofía Arte Religión,* México, Universidad Intercontinental, enero-junio, núm. 40, 2014, pp. 17-39.

del cual puede quedar circunscrita la religión, por supuesto. En resumen, lo que marca el paso de la modernidad a la posmodernidad es "dejar de pensar universalmente".[8] En este sentido, "es evidente que el discurso moderno tenía pretensiones de universalidad (igual que la religión), del ideal progresista y de explicación total. En contra, en la posmodernidad sólo pueden existir consensos locales o parciales, ya que los paradigmas se tornan inconmensurables entre sí".[9]

De esta forma, la inclusión en el título de este libro colectivo de los términos *postsecularismo* y *posmodernidad* parte del necesario vínculo existente entre el proceso de secularización presente en la modernidad y su cambio en las nuevas tendencias condensadas bajo los conceptos de *postsecularismo* y *posmodernidad*.

Recordemos ante todo que el periodo de la modernidad fue una época de auge de la razón instrumental, en la cual, el proceso de secularización era inherente al propio desarrollo de esta expansión racionalista. Se pretendía que el ser humano, en la medida que se iluminara con la luz de la razón, iría despejando esos terrenos obscuros que ocupaba la religión; así, mientras más avanzara el terreno ganado por la racionalidad, el de la religión disminuiría, hasta hacerse innecesaria.

Sin embargo, en los terribles acontecimientos del siglo XX, especialmente los desarrollados alrededor de la Segunda Guerra Mundial y la convulsionada posguerra, se develó ese rostro oculto de la racionalidad que puede mostrarse también como sinrazón, en virtud de la astucia propia de la propia racionalidad, que es capaz de presentar como racional incluso lo irracional. Así, algo se quiebra después de Auschwitz: los fascismos, los gulags, las bombas atómicas, etcétera. Ese continuo golpeteo del sueño racional convertido en su instrumentalidad en un Frankenstein mermó la confianza en la Razón y sus proyectos: Institucionalidad, Progreso, Felicidad ilimitada. Así pues, debe entenderse *postsecularismo* y *posmodernidad* como tendencias culturales que reaccionan frente a la catástrofe precedente, y no meramente como un punto cronológico que está después de…; es decir, implican un posicionamiento consciente y activo de buscar una forma de ser humano no atravesada por los discursos y preten-

[8] *Cfr.* Esther Díaz, *Posmodernidad,* Buenos Aires, Biblos Filosofía, 2005, p. 19.

[9] Andrés Felipe Barrero Salinas y Robert Ojeda Pérez, "Posmodernidad y religión", *Reflexiones Teológicas,* núm. 8, julio-diciembre, 2011, pp. 11-36.

siones de universalidad previos. El aparente caos resultante no es accidental, sino constitutivamente esencial; se busca no tener asideros homologantes, sino la revaloración del individuo y lo particular, aunque eso nos lleve a otros problemas al inclinarse la balanza al extremo opuesto.

Así pues, en esta conjunción de términos involucrados en el título, cabe afirmar con Pablo Semán, que el "paradigma de la secularización" aludió, en una primera instancia, a una racionalización de la sociedad. Este proceso de racionalización va restando espacios de incidencia a la religión, seguido de una desaparición de la religión de los espacios públicos.[10] Entonces, queda claro que no hay que considerar la secularización como la desaparición *inmediata* y *automática* del fenómeno religioso, sino más bien su "pérdida de potencia". Cuando las religiones se vuelven a un estatuto menor, ninguna de ellas ejerce un control sobre las demás, lo que llevaría a considerar una multiplicidad "débil" de movimientos religiosos con su clara incidencia en la sociedad: "Esta pluralización de las instituciones religiosas se retroalimenta positivamente con la secularización, ya que la multiplicación de las posibilidades de compromiso religioso hace que cada uno de esos compromisos sea relativo, menor, pasajero. Además estas modalidades de religiosidad secularizadas y secularizantes no inciden fortaleciendo el papel de la religión en la integración social, que es justamente, lo que está en juego en la secularización".[11]

En ese sentido apuntan Barrero y Ojeda: "Esta pluralización de las instituciones religiosas será muy significativa para comprender la posmodernidad misma, una de cuyas características principales es la diversidad de credos y el relativamente fácil acceso a los mismos o salida de ellos". [12]

Tal "desempoderamiento" de la religión en el proceso secularizador moderno debe ser visto como el antecedente inmediato de la actual situación de las religiones en la posmodernidad. Es decir, este auge en el retorno a lo religioso en la posmodernidad se da en un terreno previamente abonado en la modernidad por ese proceso de secularización que minó el poder de la religión institucionalizada y abrió las puertas al pluralismo religioso. De ahí, la insistencia de Duch al señalar que lo que parece estar realmente en crisis en

[10] *Cfr.* Pablo Semán, "La secularización entre los cientistas de la religión del Mercosur", en María Julia Carozzi y César Ceriani (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate,* Buenos Aires, Biblios, 2007, p. 42.

[11] *Ibidem,* p. 44.

[12] *Cfr.* A. F. Barrero Salinas y R. Ojeda Pérez, *op. cit.,* p. 42.

la contemporaneidad es el Dios cristiano, no la religión. Queda claro que es un contexto social donde ya no se concibe que Dios y la religión estén juntos. Ambas realidades se han escindido; una puede seguir sin la otra, y el hombre posmoderno puede seguir una, ambas o ninguna. De esta manera, se generan nuevas combinaciones al disponer de un ambiente social sumamente amigable con este retorno de lo religioso, en medio de una dinámica de mercado, donde también las religiones son parte de la oferta. No obstante, estas religiones se hallan desmanteladas, no como bloques universales de legitimación unificadora de sentido, sino partes visibles, llamativas, rentables, vendibles; al fin y al cabo, desechables y vanas como todo el contexto en el que están inmersas.

No perdamos de vista que, en la posmodernidad, la ausencia de universalidad explicativa de la realidad se traduce en diversificación en términos de pérdida de monopolios explicativos y operativos. No se trata sólo de una cuestión teórica, sino también ética; implica lo que el ser humano cree y, con base en ello, actúa o deja de actuar. Al respecto, Lyon declara: "En el Medioevo, las cosas, los sucesos y los hechos del mundo estaban en las manos de Dios; en la Modernidad están en manos del hombre; en la Posmodernidad no están en las manos de nadie".[13]

Así pues, para el tema que nos ocupa aquí, la religiosidad popular en contextos posmodernos, es imprescindible esta consideración. La secularización prepara el terreno para la pluralidad de cultos en la sociedad occidental debilitando el discurso unitario de la Iglesia católica y demás credos institucionalizados frente a la razón, el progreso y la emancipación humana. Posteriormente, el movimiento de postsecularismo en la posmodernidad reafirma la pluralidad en la ausencia de un discurso unitario universal y el incentivo a la individualización y la particularidad. Por ello, los fenómenos religiosos populares en la posmodernidad merecen toda nuestra atención, porque, evidentemente, comparten fuentes adquiridas de diferentes modos; tal vez la más notable sea la resistencia al discurso universal unitario de la Iglesia oficial, implantado en la intimidad de los grupos culturales locales y focalizados que, mediante la vivencia religiosa popular, permitieron una traducción local del catolicismo acorde y coherente con sus propias coordenadas culturales y de sentido de lo sagrado.

[13] David Lyon, *Posmodernidad,* Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 163.

Sin embargo, las sociedades tradicionales conviven en este presente no sólo con las sociedades que siguen rigiéndose por principios modernos, sino también con las nuevas tendencias posmodernas. No termina una para empezar otra; alternan entre sí e integran partes en su vivencia cultural unas de otras. Por ello es tan interesante esta cuestión; porque varios elementos hacen convivir experiencias religiosas antagónicas que, de una u otra forma, se consensuan y terminan conviviendo.

En medio de esta dinámica de hibridación continua, nos surge la inquietud acerca del futuro de estas expresiones religiosas populares encarando el porvenir que se perfila bajo estas tendencias y actitudes culturales posmodernas. Dichas expresiones religiosas populares han servido de intermediación entre los grupos locales y focalizados, por un lado, y la Iglesia universal, institucional, jerárquica por el otro lado. Desde esta perspectiva, han sido estrategias sociales de traducción local de un mensaje exógeno para convertirlo en algo propio, en un proceso autóctono de asimilación y digestión cultural. Esto conlleva la necesaria referencia a la tradición del grupo, a un núcleo de identidad colectiva que articula pasado, presente y futuro. La socialidad queda implícita en estas manifestaciones religiosas celebradas vigorosamente en los pueblos, barrios o colonias. Hay vivencia social, un sentido colectivo que supera el ámbito meramente individual y una referencia importante a la tradición del lugar, "el costumbre".

Fue así que, dentro de las actividades propias del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular, la realidad social percibida en torno de los fenómenos religiosos populares contemporáneos nos hizo cuestionarnos acerca del papel de la tradición en contextos megaurbanizados, donde los referentes de pertenencia, ya sean territoriales, familiares o de grupo, prácticamente se disuelven, redefiniendo lo que se entiende por tradición. De esta misma manera, la identidad se reconfigura y adquiere nuevos mecanismos de preservación y reproducción, altamente influenciados por las tendencias culturales en boga, las cuales se inclinan más por un ser humano aislado del contexto social, sin ligas de compromiso, sin raíces profundas que lo anclen en el acaecer del tiempo, más bien optando por la ficción de un eterno presente que se busca sea lo más placentero posible.

Por supuesto, este contexto trastoca las propias bases de la religiosidad popular y lleva a nuevas formas de expresión religiosa, acordes a esta nueva configuración antropológica posmoderna. En este sentido, no podemos dejar de

mencionar la propuesta de Lluís Duch,[14] quien apunta que la actual crisis de Dios es precisamente del Dios cristiano, y no de lo sagrado en sí mismo, o de las religiones:

> En la actualidad se busca con ahínco, al margen de Dios o, al menos, al margen del Dios de la tradición judeocristiana, una "religión a la carta" cuyo destinatario último es el mismo ser humano, sus estados emocionales, su afán descontrolado e impaciente de vivencias, su inapetencia social. Sin exagerar, podría decirse que la orden de Yahveh a Abrán: "vete de tu casa, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te indicaré" (Gn 12, 1), para muchos, se ha transformado en esta otra: "¡Vete a tu interior, desciende hasta las profundidades de tu mismidad y no te preocupes de nada más!" Lo esotérico sin el complemento ético es la religión sin Dios y sin comunidad; es la religión que tiene un solo fiel —"este" hombre o "esta" mujer— y posee una sola finalidad: la respuesta a la pregunta narcisista: ¿cómo me encuentro?[15]

La vivencia religiosa en el hombre posmoderno parece estar completamente saludable y vigorosa, pero en una nueva forma de expresión que prescinde de las instituciones religiosas y las ve con recelo, prefiriendo —como dice Fraijó—[16] una espiritualidad laica[17] más allá de las religiones, como peculiaridad previsible en la espiritualidad occidental, la cual no estaría ya centrada en las propuestas confesionales, pues actualmente —en este nuevo contexto social—, Dios y las religiones se han disociado y ya no van de la mano. Esa hegemonía religiosa perdida ha posibilitado que la subjetividad humana se yerga como instancia suprema.

Para la reflexión concreta que proponemos en este volumen, me parece revelador lo apuntado por el antes citado Duch:

> En 1974, Michel de Certeau[18] aventuraba que nos acercábamos al final de lo que él denominaba *cristianismo objetivo*, que, con distintas variantes y modulaciones, se había convertido durante muchos siglos en la "religión de Europa". Con esta hipótesis, deseaba evidenciar que la articulación estructural entre la

[14] *Cfr.* Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 20-22.

[15] *Ibidem*, p. 21.

[16] *Cfr.* Manuel Fraijó, "¿Es posible una espiritualidad laica más allá de las religiones?", *Intersticios. Filosofía Ciencia Religión*, México, Universidad Intercontinental, julio-diciembre 2009, año 14, núm. 31, pp. 45-55.

[17] Esta espiritualidad laica tiene que ver con lo subjetivo como cultivo de la interioridad y procesos de liberación personal que posibilitan hablar de un "no creyente" que es profundamente religioso.

[18] *Cfr.* Michel de Domenach y Jean-Marie Certeau, *Le Christianisme éclaté*, París, Le Deuil, 1974.

> experiencia *personal* del creyente y la experiencia *social* de la comunidad, por medio de un "cuerpo de sentido" —la Iglesia—, dejaba paulatinamente de ser la norma y la normalidad de la vida cristiana. Después de treinta años, esta opinión ha llegado a ser una certeza que muy pocos ponen en duda. En el día a día de los grupos humanos, un lenguaje inarticulado, cuya capacidad de comunicación es esencialmente de carácter poético y emocional, ha sustituido a aquel lenguaje minuciosa y jurídicamente regulado y controlado que regía la existencia de los cristianos de antaño. La "libertad lingüística" constituye una de las características más notables del cristianismo de nuestro tiempo y va acompañada —como no podía ser de otra manera— por una "distancia ética", cada día más intensa y extensa, respecto de las normativas y regulaciones propuestas por la jerarquía eclesiástica. A nadie sorprende que ese extenso e intenso desajuste lingüístico-ético repercuta en la articulación de las imágenes de Dios de nuestros contemporáneos.
>
> La consecuencia de contraponer a un Dios *explícito*, afirmado mecánicamente por los sistemas eclesiásticos ("cristianismo objetivo") y rechazado más o menos de manera enfática —sobre todo en el ajetreo de la vida cotidiana— por una gran mayoría de creyentes, y un Dios *implícito*, cuya presencia se manifiesta a menudo en forma de ausencia y se afirma, casi de incógnito, con la ayuda de variopintas formas y figuras, es que la cuestión de la "decibilidad" de Dios se nos presenta, actualmente, con semblantes, perfiles y en contextos histórico-culturales que tienen escasos precedentes en nuestra cultura.[19]

Tal es el estado de la cuestión actual de la religiosidad popular en la época contemporánea, justo en esos contextos sociales de los que —como dice Duch— no tenemos mucha referencia en el pasado cercano, y que hemos dado en llamar en este texto *de corte cultural posmoderno*. Recordemos que la religiosidad popular es una forma concreta de expresión religiosa donde el creyente prescinde —hasta cierto punto— de la oficialidad eclesiástica, para encontrar la mejor forma de expresar su fe de acuerdo con su horizonte cultural propio y buscando lo que desde su propia perspectiva vale la pena buscar en la relación con lo sagrado. Es un problema de "decibilidad" de Dios, marginal a la céntrica ortodoxia, pero que deja ver una clara sobrevivencia vigorosa y pujante de la experiencia de lo sagrado en la ordinariedad y cotidianidad. Esa distancia de la que habla Duch entre un Dios explícito y un Dios implícito es lo que nosotros vemos en las diferentes formas y expresiones de la religiosidad popular frente al discurso unitario y universal de la Iglesia que predica desde esa universali-

[19] L. Duch, *op. cit.*, pp. 24-25.

dad sin atender los contextos particulares de los receptores. Hay una división tajante entre el discurso racional, coherente y articulado en una lógica estructurada (cuidando mucho la ausencia de contradicciones) y la forma concreta de asumir a Dios desde la cotidiana rudeza de los contextos particulares cifrados en expresiones religiosas populares de muy variadas formas y coloridos. Si Dios puede seguir "diciéndose" en esta época contemporánea, ¿es tanto por lo que la oficialidad "dice"? ¿O, más bien, es porque los sectores populares, con una vivencia religiosa inserta en su vida diaria, han logrado que, en su historia, Dios siga "diciendo" algo desde la inherencia del aquí y el ahora concretos? La Iglesia estructural deja de ser ese "cuerpo de sentido" universal y omniabarcante, para ceder paso con cada vez más fuerza a lo focalizado, a lo eminentemente local de la experiencia religiosa popular, que, para que siga siendo religiosidad popular, debe conservar el nexo (por mínimo que sea) con su contraparte: la religión oficial.

Desde esta perspectiva, y aún con Duch, "el recurso —nada nuevo, por cierto— a 'historias', poesía, plegarias y cánticos [nosotros añadiríamos aquí 'expresiones religiosas populares'] tal vez sea la gran posibilidad para que Dios deje de ser un extraño en su propia casa y vuelva a ser una presencia cordial y entrañable".[20]

Así pues, tal vez paradójicamente, la Iglesia contemporánea podría reabastecerse del sentido de lo sagrado precisamente en esas prácticas que en otros tiempos despreció y minusvaloró en la religiosidad popular, vista con recelo y desconfianza.

En los contextos sociales contemporáneos, vemos una gran diversidad de apuestas religiosas permeadas por las influencias culturales posmodernas y su nueva reconfiguración antropológica. Sin embargo, en este libro nos interesa la religiosidad popular, que también se ve afectada por esas tendencias, pero no se escinde de la matriz oficial, sino que conserva una liga y relación, la cual no debe necesariamente ser amable y constructiva; puede ser bastante hostil y agresiva, pero mantiene el nexo para que siga siendo religiosidad popular.

Este proceso se complica con el entorno social actual, sumamente amigable con la religiosidad en general, sea de cualquier coordenada que venga, y la permeabilidad de las expresiones religiosas tanto posmodernas, como de religiosi-

---

[20] *Ibidem*, p. 31.

dad popular, que provocan un constante ir y venir entre una y otra expresión, sin problemas para el sujeto creyente que deambula libremente por una y otra y otra propuesta, enriqueciéndose y experimentando en varias opciones, sin que eso le cause mayor problema o conflicto.

Al hablar sobre la religión popular, no podemos dejar de hacer una apología de la materialidad como base de partida de toda experiencia humana. La necesidad es la impronta de nuestra ontología. Nuestra subjetividad es una subjetividad frágil: "de polvo y cenizas", como dijera Sylvana Rabinovich.[21] La dureza de la realidad material se impone al espíritu, que, para ser humano, es necesariamente encarnado. Así, heridos por la necesidad, en carencia permanente de una seguridad real y duradera en este mundo hostil y rudo, la relación con lo sagrado no puede ignorar esta huella de realidad presente en nuestro *ser* humano. En este sentido, Félix Báez-Jorge sostiene: "En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de los sujetos sociales",[22] por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar a la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico. En estos planteamientos, subyace la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico depende directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto. Así, los fines perseguidos dentro de la religiosidad popular no se sitúan en el campo escatológico, sino en esta realidad tangible que demanda satisfactores inmediatos y continuos. En este contexto de religión popular, lo esencial son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, lo cual devela una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. Así, las convergencias y divergencias en la relación con lo sagrado provienen de la diferencia social, significados y roles que desempeñan los actores sociales desde su particularidad como miembros de una sociedad *macro*.

---

[21] *Cfr.* Silvana Rabinovich, "Espiritualidad de polvo y cenizas", en Shulamit Goldsmit (coord.), *Memorias del 1° y 2° Coloquio internacional de humanismo en el pensamiento judío*, México, Universidad Iberoamericana, 2002, pp. 48-63.

[22] Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado*, México, Universidad Veracruzana, 2011, p. 45.

Habiendo asentado los planteamientos anteriores y partiendo desde esa base, ubico a la religión popular como una forma concreta de asumir la religiosidad cifrada desde la existencia real, concreta y material. Nada más encarnado que eso; pero, también, nada más desafiante para una posición doctrinal "extracomunitaria". Explico el término: los fenómenos religiosos populares tienen siempre un referente doméstico. Dada su adhesión a lo íntimo del pueblo, barrio, colonia o grupo que le da vida y vigor, la religiosidad popular no puede ser pretendida bajo una caracterización universal, y conservará siempre su sentido y coherencia en relación con el contexto social particular que la genera. En la religión popular, se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía; ellos encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan. En este sentido, el peso que la identidad tiene en estos procesos religiosos populares es un elemento que no puede pasar inadvertido.

Tendríamos que apuntar que los cultos posmodernos se caracterizan por una clara oposición a toda forma de regulación institucional. De suyo, son periféricos (en relación con la instancia religiosa oficial central); se distinguen por su efervescencia y rápida expansión, pero muy poca constancia de sus miembros en un período de largo plazo, por lo que los adeptos son fluctuantes, con un período muy corto entre el pasmo inicial y el olvido total pasando por los puntos intermedios de atracción, desilusión y abandono. Dadas estas características, es muy comprensible que estos cultos se acerquen a la visión mágica del mundo. Recordemos que la magia considera que el mundo puede ser manipulado a partir de fórmulas y procedimientos rituales que hacen que la realidad reaccione según lo desea quien ejecuta el acto mágico. No importan consideraciones éticas ni la voluntad de terceros involucrados; mientras el ritual mágico se efectúe con efectividad —desde esta postura—, los elementos existentes en el mundo reaccionarán invariablemente según la voluntad de quien pronuncia la fórmula mágica.

Así pues, se trata de una vivencia religiosa totalmente personal, en extremo, hasta el punto del solipsismo completamente desconectado de vínculos alternos. En realidad, es del todo coherente con las tendencias generales que en la cultura se viven en el flujo de lo que llamamos *posmodernidad*, donde las desilusiones del proyecto moderno hacen buscar un nuevo proyecto al margen de los grandes baluartes de la modernidad: la institución, la racionalidad, el progreso

(visión optimista del futuro) y el humanismo (confianza en el ser humano y sus proyectos). La nueva tendencia posmoderna resulta en un ser humano que vive un eterno presente, en la ficción de una eterna juventud y la eterna huida del compromiso, instalándose en un nuevo tipo de hedonismo, donde el placer inmediato se convierte en el refuerzo perenne de la ficción de ese eterno presente. En esta nueva tendencia cultural de la inmediatez, los discursos religiosos institucionales se ven afectados de manera severa, pues son —en primer lugar— institucionales; suponen una figura de autoridad y sostienen proyectos a largo plazo (que implican toda la vida). Frente a este choque, no es de extrañar que, en su búsqueda por saciar su sed religiosa, muchos se encaminen a aquellas propuestas que ni les exigen compromiso ni constancia ni nada más allá de lo que en el momento desean remediar. De ahí la mencionada tendencia hacia lo mágico: la fórmula, el amuleto, el fetiche que asegura la protección o la inclinación del cosmos en favor de la intencionalidad propia.

En las nuevas tendencias religiosas posmodernas, me parece decisiva la cuestión de la privatización de la experiencia religiosa, entendida como una forma natural del contexto antropológico posmoderno general, que tiende a la atomización de los individuos, favoreciendo, en consecuencia, el sentir común de una sustracción del contexto social. Es decir, se prescinde del contexto social: el yo ya no se circunscribe por sus circunstancias, contexto y vecinos, sino que adquiere una catalogación absoluta de ser un yo totalizado, asocial y anacrónico. En ese contexto general, la tendencia a que la vivencia religiosa se centre de manera exclusiva en la experiencia individual totalmente privada de socialidad, es a lo que llamamos *privatización de la experiencia religiosa*. Al ser una tendencia cultural, esto se infiltra en todos los ámbitos de acción humana; en este caso, en la vivencia religiosa —sea o no institucionalizada—, independientemente del credo profesado. La iglesia católica no es la excepción y también es confrontada por las nuevas manifestaciones que la influencia de esta tendencia provoca en su feligresía, a su pesar y a despecho de lo que indican las normas y disposiciones oficiales. Los cultos a la Santa Muerte, al Niño Fidencio, a Juan Soldado, a Jesús Malverde, al Tiradito de Tucson Arizona, a María Lionza, al Gauchito Gil, a la Difunta Correa y un muy largo y dinámico etcétera, nos indican que el mismo público católico busca y simpatiza activamente con estas otras expresiones foráneas a la institucionalidad eclesiástica, sin menoscabo de su autoconcepción de identidad católica. Deambulan libremente de lo oficial a lo externo, yendo y viniendo en su ordinariedad sin que

esto les provoque conflicto alguno. Por ello, me parece adecuado y oportuno profundizar la reflexión acerca de la religiosidad popular en estos nuevos contextos influenciados por tendencias posmodernas, ya que son —en parte— un fenómeno reiterado y repetitivo a lo largo de la historia. Pero, bajo estas nuevas características, merecen un discernimiento mayor, porque está en juego otro estilo de religiosidad que puede estar escindiéndose de la religión oficial, lo cual sería determinante para lo que entendemos por *religiosidad popular*.[23] Tal es el panorama que el lector podrá encontrar en los diferentes textos que conforman esta obra colectiva.

No me queda más que agradecer al doctor Ricardo Rivas su aceptación a coordinar de forma conjunta este libro que abre la saga de cuatro volúmenes, en celebración de los cinco años de vida del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular. Asimismo, quiero expresar mi agradecimiento y reconocimiento a cada coautor partícipe en este libro, pues sus colaboraciones reflejan su esfuerzo, seriedad y logros de investigación en sus distintos centros de adscripción, lo que hizo posible esta conjunción, un aporte actual y de amplia envergadura que esperemos que sea fermento de futuras colaboraciones. Éste es un logro; compartido, porque fue posible juntos y demuestra lo fructífero

[23] Mantiene siempre relación con la religión oficial. Para continuar siendo religiosidad popular, debe estar en interacción con la religión oficial. La requiere, pero ella decide en qué y cómo. A su vez, la religión oficial la desprecia en muchos aspectos, pero, cuando puede usarla para sus fines, lo hace. Se trata de una relación tensa, dialéctica; en este sentido, es un proceso paralelo, pero siempre unido a la religión oficial, con una lógica propia, que se entiende por sí misma y no es una simple escisión de la religión oficial. Más bien se trata de un proceso social autóctono —y en muchos sentidos, autónomo—; desde esta perspectiva, es paralelo al de la oficialidad, pero nunca independiente, pues la conexión se mantiene, por más tensa que llegue a ser la relación. Hay que destacar, entonces, que es una relación subalterna frente a los grupos hegemónicos, donde la imposibilidad de romper totalmente el nexo viene por las imposiciones que de ellos recibe y la imposibilidad de sustraerse de ese contexto más amplio. Así pues, la religiosidad popular implica un proyecto que compite con el proyecto de la religión oficial. Este proyecto popular tiene que ver con la cosmovisión local, así como con factores de su identidad y resistencia, frente a un proyecto hegemónico como el de la Iglesia que se vincula con la hegemonía del Estado, donde las particularidades culturales locales quedan desarticuladas y acaban por diluirse. Por esto, la gestión laica de su ritualidad es una de sus características básicas, así como uno de los principales puntos de conflicto con las instancias oficiales. Entonces, tenemos una realidad compleja y encontrada: lo que llamamos *religiosidad popular* está en necesaria relación con la instancia "oficial". Es una relación de poderes, implica problemas interculturales y de reconocimiento de la alteridad. En dicha relación, se establecen lazos tensos y conflictivos, a veces; otras, consensuados y armónicos, pero con una línea marcada de división que no las lleva a fusionarse y que no es por deficiencia en los métodos, sino por distancia cultural; nunca se fusionarán, porque las realidades materiales, simbólicas y de sentido existencial son diferentes y la expresión religiosa asumida históricamente responde a ello. En todo caso, parece que la fuerza que las articula no es capaz de integrarlas, pues los motivos de una difieren de la otra en cuanto a la interpretación de lo sagrado, qué se espera de ello y cuáles son los modos de acceso a ese ámbito sacro. La materialidad, los juegos de poder, procesos de resistencia y de preservación de identidades locales parecen estar en la base misma de este conflicto.

de establecer relaciones académicas basadas en el respeto, la comunicación y la diversidad.

Ducit et Docet
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Presidente de la Mesa Directiva del ORP

Bibliografía

Báez-Jorge, Félix, *Debates en torno a lo sagrado,* México, Universidad Veracruzana, 2011.

Barrero Salinas, Andrés Felipe y Robert Ojeda Pérez, "Posmodernidad y religión", *Reflexiones Teológicas,* núm. 8, julio-diciembre 2011.

Díaz, Esther, *Posmodernidad,* Buenos Aires, Biblos Filosofía, 2005.

Domenach Michel de y Jean-Marie Certeau, *Le Christianisme éclaté,* París, Le Deuil, 1974.

Duch, Lluís, *Un extraño en nuestra casa,* Barcelona, Herder, 2007.

Fraijó, Manuel, "¿Es posible una espiritualidad laica más allá de las religiones?", *Intersticios. Filosofía Ciencia Religión,* México, Universidad Intercontinental, julio-diciembre 2009, año 14, núm. 31.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, "Análisis interpretativo desde la filosofía y la psicología de la religión. Entre el cobijo y el abandono en las encrucijadas de la existencia", en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes y A. M. Juárez Becerril, *Hierofanías de lo cotidiano…,* pp. 45-89.

———, "Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la Religiosidad Popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social", en Jesús Serrano, Alejandro Emiliano y R. A. Gómez Arzapalo (coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea,* México, San Pablo, en prensa.

———, "Perfilando el contexto de los interlocutores contemporáneos de la misión *ad gentes*", *Cuadernos de Apuntes para la Misión,* Coremag-MG, México, 2017.

———, Introducción: "Religiosidad popular en México y sus transformaciones de lo rural a lo urbano (contextualización ideológica de los exvotos)", en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril, *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos,* México, Senda Libre, 2018.

———, "Presentación", en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares,* México, Artificio Editores, 2014.

Lyon, David, *Posmodernidad,* Madrid, Alianza Editorial, 2000.

Pérez Tapias, José Antonio y Laura Ascarza Ces, "Devaluación del trabajo en una posmodernidad sobrepasada", *Intersticios. Filosofía Arte Religión,* México, Universidad Intercontinental, enero-junio, núm. 40, 2014.

Rabinovich, Silvana, "Espiritualidad de polvo y cenizas", en Shulamit Goldsmith (coord.), *Memorias del 1° y 2° Coloquio internacional de humanismo en el pensamiento judío*, México, Universidad Iberoamericana, 2002.

Rivas García, R. M. *Dios y la religión como problemas filosóficos. Ensayos de teología filosófica y filosofía de la religión*, México, Universidad Intercontinental, 2016.

———, *Ensayos críticos sobre la posmodernidad. Crisis del sentido de la vida y la historia*, México, Universidad Intercontinental, 2013, pp. 91-92.

———, (coord.), "La disolución del sentido de la vida, del tiempo y de la historia en la posmodernidad", *Intersticios. Filosofía Arte Religión,* Universidad Intercontinental, México, enero-junio 2014, año 19, núm. 40.

Semán, Pablo "La secularización entre los cientistas de la religión del Mercosur", en María Julia Carozzi y César Ceriani (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate,* Buenos Aires, Biblios, 2007.

Entendiendo el lugar de la religiosidad en la era secular y postsecular

Ricardo Marcelino Rivas García,
Universidad Intercontinental

Todo lo sólido se desvanece en el aire,
todo lo sagrado es profanado, y los hombres,
al fin, se ven forzados a considerar serenamente
sus condiciones de existencia
y sus relaciones recíprocas.
Karl Marx[1]

En las siguientes líneas, analizaremos el paradigma de la secularización para exponer, no que haya sido destronado de la modernidad occidental, o que la ecuación lineal en la que se fundamenta (modernidad = racionalización = secularización) haya sido falseada, como lo han festejado los defensores de las religiones tradicionales. Este fenómeno de la secularización, sin duda, ha cruzado a la historia de Occidente, pero es el horizonte desde el cual puede y debe interpretarse el proceso de reencantamiento del mundo, que se manifiesta desde el pluralismo hasta la aparición de nuevas mitificaciones en el contexto actual. Precisamente, en esta situación estructural y no coyuntural (el "reencantamiento del mundo"), se hace obligada una mirada crítica y a la vez conciliatoria hacia la modernidad, hacia la secularización y hacia la misma religión, en especial, por los aportes que esta última puede ofrecer en una época convulsionada como la nuestra.

Desde este punto de vista se hace obligado un replanteamiento acerca de la secularización desde una perspectiva pluralista y tolerante que dé pie a un mosaico cosmopolita en materia religiosa en esta era global.

Aproximación crítica al concepto (y al fenómeno) de la secularización

Para este trabajo, pretendemos emplear el concepto de *secularización* como categoría central. En primer lugar, porque es un concepto alrededor del cual, en

[1] Cit. por Marshall Berman, "Todo lo sólido se desvanece en el aire", México, Siglo XXI Editores, 1988.

los años recientes, han girado las investigaciones en el campo de la sociología, la filosofía de la religión y la teología. En segundo lugar, porque el abordaje de esta categoría nos permitirá entender la situación de la religiosidad en la sociedad global. Partiendo de esta acotación, conviene iniciar con la definición de este concepto orientador.

Dicho concepto ha sido empleado en la sociología desde el siglo XIX. Fue Max Weber quien identificó los procesos de modernización de la sociedad europea con procesos de secularización, lo que ha dado lugar a un paradigma o un modelo muy presente en la moderna sociología de la religión, pero también en la filosofía de la historia de base ilustrada, desde el cual ha sido interpretado el desarrollo de la cultura occidental. En resumen, este "paradigma de la secularización" intenta apoyarse en varias ecuaciones líneas, tales como la ecuación M = (S); y S = (X-Y), donde M = modernización, S = secularización, X = racionalidad y Y = religión y religiosidad.

En tal paradigma, la secularización contiene cinco significados asociados a procesos de modernización: *1)* como diferenciación de la religión de las esferas intramundanas y seculares (por ejemplo, el estado, la ciencia, la economía); *2)* como privatización de la religión, es decir, como experiencia personal e íntima, sin incidencia social; *3)* como racionalización, en cuanto que las diferentes instituciones nacidas en este proceso de diferenciación empiezan a trabajar sobre criterios racionalmente relacionados a sus funciones sociales específicas, independientemente de cualquier control o guía religiosa; *4)* como descristianización, desconfesionalización y mundanización, es decir, como desacralización, como la época en que todo lo sagrado es profanado;[2] *5)* como declive de las prácticas y las creencias tradicionales y como progresiva deserción de los individuos respecto de las instituciones religiosas históricas. Sin embargo, como intentaremos mostrar en la primera parte de este trabajo, consideramos que tales características descriptivas no son privativas de sociedad, país o época alguna; no se dan de manera homogénea ni uniforme; no representan ni siguen un patrón ni una constante a reproducir de manera necesaria o natural.

En cuanto al primer significado, podemos acotar que la secularización como diferenciación significa, por un lado, separación, en cuanto que la esfe-

[2] Olivier Tschannen, "The securalization paradigm: A systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion*, núm. 30, v. 4, 1991, pp. 395-415. Luis González Carbajal, *Cristianismo y secularización*, Santander, Sal Terrae, 2003.

ra religiosa se contrae y se distancia de las demás esferas de la vida social; por ejemplo, la separación entre religión y estado, religión y educación, religión y moral, religión y administración pública, religión y derecho, entre otros. A este respecto, tendríamos que referir el pasaje de Lucas 20, 21-25 (Mateo 22, 15-21), como el primer acto secularizante. Pero, por otro lado, entendemos la diferenciación como el proceso de reducción de la esfera religiosa al mínimo y de expansión y ensanchamiento de las otras esferas "seculares". Aquí sí encontramos una clara relación entre modernización y secularización. Y la diferencia en este segundo sentido nos permite marcar la oposición entre sociedades preseculares o tradicionales y sociedades seculares o "modernas". De hecho, ésta es la noción más generalizada de la secularización, pese a que en pleno siglo xx y lo que llevamos del xxi, no deja de haber casos significativos que ponen en tela de juicio tal rasgo. Tal es el caso de la revolución islámica en Irán, la lucha por el establecimiento de califatos en el llamado Estado Islámico, así como las impugnaciones en nombre de Dios y las cruzadas que desde el occidente capitalista se han dado desde principios de los noventa en el siglo pasado, lo que resume el llamado "choque de civilizaciones". En este primer sentido, la secularización significa el ensanchamiento del espacio público "profano" en el que pueden convivir creyentes y no creyentes y en el que, para cualquier decisión política, Dios y la religión son prescindibles. Ciertamente, este tipo de secularización implica el vaciamiento de la sociedad respecto de cualquier referencia a lo sagrado y trascendente (aunque eso no obsta para que aparezcan nuevas sacralizaciones).

Por lo que se refiere al proceso de privatización de la creencia religiosa, tal como se entiende en la modernidad se ha dado a partir de la Reforma protestante, en la que bajo el principio de la *sola Scriptura* y la doctrina de la justificación por la *sola Fidei*, la dimensión religiosa quedó relegada al ámbito de la experiencia íntima y personal: "basta creer que Jesús es el Señor para ser salvo". Ahora bien, puede que la secularización se manifieste como privatización, pero esto habrá que entenderlo bien, pues de otra manera nos encontraríamos con la dificultad de considerar a tradiciones religiosas como el budismo, taoísmo, algunas vertientes del hinduismo, o cualquier religión que prescriba la interiorización o la contemplación, como seculares, o tendríamos que atribuir al interiorismo agustiniano el calificativo de secular, lo cual sonaría desproporcionado.

En lo que se refiere a la definición de la secularización, atendiendo al proceso de racionalización y de desacralización de la realidad, ciertamente —como señaló Max Weber—, en Occidente —y sólo en Occidente— se ha desarrollado un peculiar tipo de racionalización, aquella que es instrumento para otros fines, particularmente fines de dominio. Encontramos dicha racionalidad desde el nacimiento mismo de la filosofía y de la ciencia que se da en Jonia, con los presocráticos y, en Atenas, con Sócrates y los sofistas, quienes renuncian a las interpretaciones míticas acerca del mundo y del hombre, para explicar los procesos naturales y sociales a través de una causalidad racional, dando así origen a una concepción secular de la realidad, lo que será el preludio de la ciencia. Ciertamente, dicha concepción de la racionalidad (instrumental, con arreglo a fines) hace eclosión en la Edad Moderna, pero esta peculiar manera de entender el mundo es privativa de la cultura occidental desde su génesis misma, y ha marcado nuestra historia desde hace por lo menos 600 años hasta nuestros días.[3]

La secularización también ha sido definida como el proceso de descristianización y desconfesionalización "inminente" que se sigue de los procesos de racionalización y modernización. De acuerdo con esta acepción, debemos separar primero ambos términos, pues descristianización y desconfesionalización no son lo mismo. Tendríamos que reconocer que la descristianización se ha dado específicamente en Europa occidental; sin embargo, habría que mirarlo con ciertas reservas, pues no se aplica a Gran Bretaña ni a los países nórdicos, donde existen iglesias cristianas nacionales. No se diga en Irlanda o Polonia, donde el catolicismo sigue teniendo una enorme presencia pública, así como la presencia de la Iglesia Ortodoxa que sólo en Rusia cuenta con por lo menos 80 millones de adeptos. Por lo que se refiere a la desconfesionalización, también debería aplicarse sólo a ciertas regiones de Europa, como Francia o ciertos países de Europa del Este, como Rumania, República Checa; sin embargo, la

[3] Joseph Ratzinger ha sostenido que el cristianismo es una religión ilustrada y que no podría entenderse únicamente como un producto de la herencia hebrea, sino que contiene elementos helénicos de los que no puede prescindirse si se pretende una adecuada comprensión. Si el cristianismo está presente desde los orígenes de nuestra cultura, entonces esos elementos helénicos (la racionalidad conceptual, principalmente) han estado presentes desde siglos antes de la decadencia de la Edad Media. *Cfr.* Joseph Ratzinger, "¿Verdad del cristianismo?", *Istor,* año 1, núm. 2, México, 2000, pp. 11-25; de él mismo, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2004; *cfr*., también, R. M. Rivas García, "Joseph Ratzinger y el binomio fe y racionalidad. Una relación necesaria para el cristianismo antiguo y presente", *Teología y vida*, LIV, núm. 4, 2013, pp. 707-727.

migración islámica que se ha dado en los últimos 20 años pone en entredicho que este fenómeno esté dándose de manera generalizada e irreversible. Quizá pueda admitirse la descristianización en ciertas regiones, pero no una gradual desconfesionalización. Además, varios sociólogos consideran la secularización europea como un caso "excepcional,"[4] respecto de América, Medio Oriente u otras latitudes, además de lo que sucede en los países europeos recién citados.

Derivado de la idea anterior, se ha definido a la secularización como *mundanización*, es decir, como el proceso por el cual la sociedad occidental retira su atención del mundo sobrenatural para concentrarse en los asuntos de éste. Entonces, coincidiremos con Weber en cuanto que la mundanización sería el resultado más radical del proceso de secularización, como *desencantamiento* o *desacralización* del mundo. Sin embargo, si la racionalización conduce a la mundanización, es decir, a la total desacralización, a consolidar una concepción de la realidad horizontal, independiente de Dios y cerrada a toda dimensión trascendente, a la pérdida del sentido de lo sagrado, los partidarios de la secularización estarían en problemas, pues vivimos en un contexto de resurgimiento de lo religioso y de reencantamiento del mundo, cuestión que abordaremos más adelante, pues hacia ese punto se orienta esta reflexión.

Finalmente, la secularización ha sido definida como el declive de las prácticas y las creencias tradicionales y como la progresiva deserción de los individuos respecto de las instituciones religiosas históricas (muy parecido a la desconfesionalización). De hecho, esta característica es asumida como resultado de todo el proceso y de los rasgos anteriormente señalados. No obstante, hay datos y evidencias que dicen lo contrario o al menos pintan un panorama distinto. Un progresivo descreimiento, aunado al declive de las creencias y de las prácticas religiosas, redundaría en un escalonado aumento del número de ateos y agnósticos. Pero si se analizan las estadísticas mundiales, es posible constatar que las creencias religiosas no van a la baja, sino que hay una reconfiguración del espectro religioso global (por ejemplo, el aumento de adeptos al Islam en Europa, el creciente número de católicos en Estados Unidos, lo movimientos provenientes del evangelismo en América Latina, el resurgimiento del cristianismo ortodoxo en Europa del Este, la proliferación de movimientos de tipo

[4] Grace Davie, "Europe: The exception that proves the rule?", en Peter Berger (ed.), *The Desecularization of the World*, Washington, Ethics and Public Policy Center, 1999. José Casanova, "Rethinking secularization: A global comparative perspective", *The Hedgehog Review*, vol. 8, núm. 1-2, primavera-verano, 2006.

pentecostal y carismático, entre otros).[5] En todo caso, por *privatización de la religión* debemos entender *individualización* y *personalización*, en el sentido de que los individuos adaptan las creencias y prácticas a sus necesidades religiosas, espirituales o morales particulares.[6]

El filósofo católico Charles Taylor,[7] en su monumental obra de 2007, se plantea la siguiente pregunta: ¿estamos en una era secular? Si nos detenemos en el panorama antes descrito, parece que no. Por su parte, Jürgen Habermas calificó a esta época que vivimos como *postsecular*, cuya fecha de nacimiento fue el 11 de septiembre de 2001, con el atentado a las Torres Gemelas. Pero la era postsecular no significa necesariamente que la secularización se haya ido y que el paradigma haya fracasado. Desde nuestro punto de vista, la era postsecular caracterizada por el resurgimiento de la religión en la esfera pública es un efecto derivado de la propia secularización. Lo anterior nos coloca frente a la complejidad del propio concepto de secularización y de la modernidad. Asumir y enfrentar tal complejidad, a su vez, nos permite aproximarnos al confuso y problemático estado en el que se encuentran las creencias religiosas en la actualidad.

En este trabajo, suscribimos la tesis de Charles Taylor, en cuanto que nos encontramos efectivamente en una era secular, como lo desarrollaremos más adelante. Pero esto no significa necesariamente que la religión desaparezca o que los rasgos antes descritos se cumplan. Estamos en una era secular, porque podemos constatar el tránsito de una sociedad en la que la fe en Dios era incuestionable y estaba lejos de ser problemática, a una sociedad en la que se considera que esa fe sigue siendo vigente, pero es una opción entre otras y, con frecuencia, no la más fácil de adoptar. Nos dice Taylor respecto a lo que él llama *secularización en un tercer sentido*:[8]

---

[5] Asimismo, la idea de la privatización de la religión, muy común entre los teóricos del paradigma de la secularización, ha sido ampliamente confrontada y refutada: *cfr.* José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

[6] Un diagnóstico —al menos para la realidad mexicana— puede encontrarse en el estudio realizado por la Red de investigadores del fenómeno religioso en México, *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México*, México, Encreer/Rifrem, 2016.

[7] Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007.

[8] Los anteriores "sentidos" a los que se refiere Taylor en términos generales están descritos en las características expuestas arriba (secularización como diferenciación, privatización, racionalización, desconfesionalización y deserción o declive de las prácticas religiosas), pero, para este autor, se reducen a los dos siguientes: pérdida de relevancia de la religión en el espacio público y declive de las prácticas y creencias religiosas en el mundo moderno. *Cfr. idem.*

> El pasaje que quiero definir y trazar es el pasaje de una sociedad en la que era virtualmente imposible no creer en Dios, a una sociedad en la que la fe, aun para el creyente más acérrimo, es apenas una posibilidad humana entre otras. Puede parecerme inconcebible abandonar mi fe, pero hay otras personas, incluyendo quizá algunas muy cercanas a mí, cuya forma de vida no puedo, con total honestidad, desestimar por depravada, o ciega, o indigna, simplemente porque no son creyentes (al menos no en Dios, o en lo trascendente). La fe en Dios ya no es axiomática. Hay alternativas. Y probablemente esto también signifique que al menos en ciertos medios sociales, puede ser difícil sostener la propia fe. Habrá gente que se sienta obligada a abandonarla, aunque lamente su pérdida. Ésta ha sido una experiencia reconocible en nuestras sociedades, por lo menos desde mediados del siglo XIX. Habrá muchos otros a quienes la fe nunca les parezca una posibilidad viable, algo que indudablemente es válido para millones de personas hoy en día.[9]

Prueba de que nos encontramos en una era secular son las manifestaciones que podemos observar actualmente, con sus respectivos matices y atenuantes, y que hemos destacado en esos rasgos que definen el paradigma de la secularización. Pero es necesario reconocer que las características descritas anteriormente no se han cumplido de manera uniforme y categórica. Por el contrario, la secularización ha provocado una metamorfosis tanto en las religiones como en la religiosidad de los individuos de sociedades "contaminadas" por algún elemento modernizador.

Antes de abordar el siguiente punto me permito hacer una distinción. El título de este trabajo se refiere a la religiosidad y no a la religión o las religiones, lo cual me parece muy pertinente, puesto que lo que llamamos *religión* —es decir, el sistema de creencias y símbolos que configuran un orden general de existencia entre los miembros de una sociedad— mantiene una estructura que permanece más o menos constante.[10] Mientras que la religiosidad se refiere a todos aquellos aspectos relacionados con la experiencia religiosa, tanto al modo de vivir la creencia y la espiritualidad como a las actividades y prácticas en las que se manifiesta, por parte de los sujetos. Si pudiéramos decirlo de un modo simple, la religiosidad es el término para "medir" en los sujetos la viven-

[9] *Idem.*
[10] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987, p. 89.

cia de su espiritualidad y creencias religiosas.[11] Y esta vivencia es la que está transformándose continuamente y más en esta era secular o postsecular.

De acuerdo con esto, la religión, histórica, institucionalizada, estructurada, o no, mantiene una serie de elementos más o menos constantes, desde sus orígenes hasta nuestros días, a pesar de las transformaciones más recientes; mientras que la religiosidad, con el paso del tiempo, ha sufrido una amplísima variedad de mutaciones que son evidentes hoy en día. Y es este fenómeno —la transformación de la religiosidad más que de la religión, es decir, de la vivencia de las creencias religiosas— lo que ha propiciado la transformación del panorama religioso que antes era homogéneo a un mosaico multicolor, del que nos ocuparemos a continuación.

El reencantamiento del mundo en la era postsecular

En 1912, el sociólogo francés Èmile Durkheim planteó una tesis que, apenas en este siglo recién concluido, comenzó a confirmarse: la religión es constitutiva de la vida humana e irreductible a cualquier otro universo simbólico humano y, por tanto, su permanencia es incuestionable. No se refiere necesariamente a una religión institucionalizada, sino a las *formas de lo religioso*, como podemos inferirlo del siguiente fragmento:

> Hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que se ha recubierto sucesivamente el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas. Los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros. Pero esta situación de incertidumbre y confusa agitación no puede durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales; aparecerán nuevas

[11] T. L. Brink, "Religiosity: measurement", en Frank N. McGill (ed.), *Survey of Social Science: Psychology*, Pasadena, CA, Salem Press, 1993, pp. 2096–2102.

> formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad. No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo.[12]

Puede ser que efectivamente la secularización haya menguado la centralidad de la religión (o de una de ellas) y se haya reducido al ámbito de lo privado, pero será difícil que logre suprimirla de manera definitiva del espíritu humano. Como hemos mencionado, la pérdida de funciones y la tendencia a la privatización —individualización y personalización— no implican necesariamente una pérdida de relevancia e influencia de la religión.[13]

Confirmando lo que planteó Durkheim, la secularización empezó a ser crecientemente cuestionada desde finales del siglo pasado. En la actualidad, determinadas instituciones religiosas han visto disminuido su poder e influencia en muchas sociedades, pero prácticas y creencias nuevas y viejas han continuado en la vida de los individuos, a veces adoptando nuevas formas institucionales y a veces ocasionando grandes explosiones de fervor religioso espontáneo y desestructurado. En los últimos años, las instituciones religiosas han jugado importantes papeles políticos y sociales, incluso cuando muy poca gente crea o practique la religión que estas instituciones representan.[14] El fervor y la vivencia de la religiosidad han motivado muchos procesos sociales de la actualidad. De acuerdo con lo anterior, todo desencantamiento del mundo supone e implica a la vez la emergencia de nuevas formas de reencantamiento. En definitiva, significa que "la religión no desaparece, sino que se transforma. Que la nuestra es una época de crisis religiosa: pero crisis en el sentido de que está produciéndose una metamorfosis de la religión, y no en el sentido de su abolición".[15] Por otra parte, el vigor de nuevos y viejos fundamentalismos por todo el panorama internacional, el creciente recrudecimiento de las ortodoxias religiosas, ha sido invocado a menudo como refutación de un presente y un futuro en vías de extinción de la religión. La modernización ha tenido algunos efectos seculari-

[12] Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, Akal, 1992, p. 398.

[13] J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, pp. 229-230.

[14] Peter Berger, "The desecularization of the world: A global overview", en P. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics,* Washington, Ethics and Public Policy Center & Eerdmans Pub. Co., 1999, p. 3.

[15] Jean Estruch, "El mito de la secularización", en Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (coords.), *Formas modernas de religión,* Madrid, Alianza, 1994, p. 279.

zadores, más en algunos sitios que en otros. Pero también ha provocado poderosos movimientos de contrasecularización.[16]

Si bien el paradigma de la secularización sostenía que la sociedad necesitaría cada vez menos de la religión en cuanto a las funciones y mecanismos estrictamente sociales, no representa necesariamente la declinación en general de ella, sino la disminución de influencia de la institución religiosa dominante y una marcada tendencia hacia la desregulación religiosa. Esta "desmonopolización", como la llama Peter Berger, que comienza a darse desde la Reforma protestante, precipita una situación de pluralismo, de competencia religiosa, de diversificación de la oferta en un mercado relativamente libre y autorregulado.[17]

Junto a la desmonopolización, es evidente la separación entre las esferas pública y privada. Desde la Reforma protestante, puede interpretarse que la modernización va acompañada de un proceso de individualización de la experiencia religiosa, pues ésta va siendo retirada de la esfera pública y comunitaria, con lo cual queda relegada al ámbito interior de los sujetos. Como parte del proceso de modernización en sociedades complejas y diferenciadas, en la medida en que las esferas temporales o públicas se ensanchan, la esfera religiosa se contrae al espacio personal e íntimo. En consecuencia, la identidad religiosa personal se constituye también en un asunto privado que responde a una decisión personal, y que nadie puede imponer, por lo que escapa a la regulación de las grandes instituciones religiosas.[18] Lo anterior provoca que la decisión de creer se vea sometida a factores que las instituciones religiosas no pueden controlar; tal situación provoca que el individuo se sienta confrontado con una multitud de ofertas de sentido global con pretensiones de validez.[19] Tal situación abre, asimismo, la posibilidad de tener una identidad y una práctica religiosa sin pertenecer a una comunidad o institución religiosa: "creer sin pertenecer", creer sin comprometerse.[20] O también "pertenecer sin creer", precisamente como sucede en los países que tienen religiones nacionales. Este último fenómeno, visto desde la posición del pluralismo en situa-

---

[16] P. Berger, "The desecularization of the world…", p. 8.

[17] P. Berger, *El Dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión,* Barcelona, Kairós, 2006, pp. 107-130, 272.

[18] Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society,* Washington, McMillan, 1967, pp. 65-263.

[19] Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en movement*, París, Flammarion, 1999, pp. 42-55.

[20] Grace Davie, "Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain?", *Social Compass*, 1990.

ción de mercado diversificado y, obviamente, "competitivo", obliga a pensar en el individuo como consumidor religioso.

Ante esto, las religiones tradicionales y los nuevos movimientos religiosos se imponen el imperativo de "alcanzar resultados" y buscar estrategias para aumentar y retener a sus miembros, y así mantenerse dentro del mercado, ofreciendo un producto atractivo para las necesidades, deseos, demandas y expectativas de los consumidores.[21] El mercado religioso competitivo tiene implicaciones tanto de diversificación de la oferta religiosa (para demandas y necesidades diferentes) como de homogeneización, en el sentido de estandarización de ciertos productos religiosos que gozan de una amplia acogida entre los consumidores.[22]

Una interpretación (en los mismos términos económicos que las ideas anteriores)[23] a la ecuación S = X - Y del paradigma que comentamos al inicio mide la secularización de una religión o iglesia (y no de la sociedad, en general) de manera inversamente proporcional al grado de compromiso y participación entre sus fieles. Simplificando el modelo costo-beneficio, las iglesias modernizadas o secularizadas, más adaptadas al proceso de desencantamiento del mundo y de adhesión a valores temporales, son las que han visto disminuir el número de sus fieles, porque demandan menos compromiso. Una parte considerable de sus fieles aportan poco a la vida comunitaria de la iglesia. Como consecuencia de ello, se da una escasa producción colectiva de bienes y servicios religiosos. Por el contrario, las iglesias que postulan un mundo "encantado" y exigen una fuerte participación en la vida de la iglesia son las que más han crecido.[24] Puede afirmarse que el crecimiento de las religiones poco secularizadas se debe a que su doctrina permite la oferta de una mayor cantidad de bienes y servicios religiosos, de los cuales luego todos participan, aunque estos bienes sean en realidad de carácter temporal, pero son dotados de sentido sacro por los creyentes: la religión —o, mejor dicho, la práctica religiosa— puede sanar, ayudar a encontrar pareja, proporcionar prosperidad económica o conseguir trabajo,

[21] Rodney Stark, "An economics of religion", en Robert Segal (ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Malden, Blackwell, 2006, pp. 47-67.

[22] S. Bruce, "Secularization", pp. 413-430, en *ibidem.*

[23] R. Finke y R. Stark, *The Churching of America-1776-1990: Winners and Losers in our Religious Economy,* Nueva Brunswick, Rutgers University Press, 1992.

[24] Dean Kelly, *Why Strict Churches Are Growing,* Nueva York, Harper & Row, 1972; D. Kelly, "Why conservative churches are still growing", *Religion. North American Style,* Patrick McNamara (ed.), Belmont, Wadsworth, 1984.

establecer lazos de convivencia y solidaridad en un mundo individualista. En tanto que iglesias más secularizadas esperan que estos servicios sean provistos por instituciones seculares correspondientes: médicos, psicólogos, asistentes sociales, empresarios, ONG, entre otras. Según un modelo de costo-beneficio —y aceptando que las creencias religiosas continúan siendo importantes para grandes sectores de la población— resulta razonable participar de aquella iglesia que provea una mayor cantidad de bienes y servicios religiosos.[25]

Como se intenta destacar en los apartados anteriores, la secularización no ha significado el declive de las creencias y prácticas religiosas, sino ciertos reajustes en la religión institucional y una metamorfosis en el horizonte religioso global derivados de la creciente tendencia hacia la interiorización o privatización de la creencia, entendidas éstas como individualización o personalización de la experiencia religiosa. Asimismo, la disminución de poder e influencia de la religión institucionalizada no implica necesariamente una pérdida de relevancia e influencia de la religión en general, ya sea en la arena política y la cultura de una sociedad o en la conducción de la vida personal, ni siquiera en la conformación de la identidad del sujeto.[26] Los efectos de la individualización y personalización de la experiencia religiosa han sido compensados por la generalización de valores de origen religioso —particularmente valores judeo-cristianos— que han devenido fundamentales para la reconstrucción moral de las sociedades occidentales. T. Parsons[27] señalaba que las sociedades modernas tenían más compromiso con los valores cristianos al apelar a valores en favor de los más vulnerables de la sociedad. De tal manera que la secularización constituye un proceso paradójico, porque, si bien reduce el espacio de la religión a un lugar más limitado en el sistema cultural, promueve los valores religiosos, dotándolos de una importancia estratégica extendida en la sociedad. Así, la secularización no se traduce en la pérdida, sino en la ampliación social del compromiso con los valores religiosos, pero ahora secularizados y promovidos desde esferas sociales distintas de la esfera religiosa: ética ciudadana, ética medioambiental, defensa de derechos humanos y demás.

---

[25] R. Finke y R. Stark, *The Churching of America…*, pp. 197 y *ss.*

[26] J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, pp. 229-230.

[27] Talcott Parsons, "Christianity and modern industrial society", en Edward A. Tiryakian (ed.), *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim Sorokin*, Nueva York, Harper & Row, 1963; T. Parsons, "Religion in postindustrial America: The problem of secularization", *Social Research*, núm. 41, v. 2, 1974.

Lo anterior nos permite reflexionar en la última parte de este trabajo en que las mutaciones de la religiosidad en el contexto moderno y secular son ambiguas, es decir, pueden tener salidas negativas o positivas. Son las positivas las que quiero destacar a continuación.

El mosaico de lo religioso en la era secular y postsecular

Es innegable que el proceso modernizador que ha atravesado a los países occidentales y que de algún modo ha contaminado prácticamente todos los rincones del planeta, está transformando no sólo las sociedades, sino también las religiones y sus manifestaciones concretas, que más que desaparecer tienden a experimentar sufrir cambios significativos. Estos cambios pueden apreciarse en dos principales direcciones: la individualización o personalización y la cosmopolitización, según lo expone el sociólogo alemán Ülrich Beck. Ambas direcciones sólo pueden explicarse en el marco de la modernización; son, pues, fenómenos modernos.

De acuerdo con Diego Bermejo, tres son los procesos más sobresalientes que llaman la atención de cara a vislumbrar el futuro de la religión: en primer lugar, a nivel individual es evidente el proceso de creciente individualización religiosa.[28] Al respecto, está produciéndose un incremento de la invidualización o personalización de la creencia y la experiencia religiosa que parece afectar a todas las religiones, en formas tanto ortodoxas, como heterodoxas, junto a una individuación fundamentalista y excluyente, crecen el misticismo "democratizado", la religión a la carta, el sincretismo politeísta, el "dios propio" (*der eigene Gott*), como lo llama Ü. Beck.[29]

En segundo lugar, a nivel grupal o comunitario, en los años recientes viene dándose de manera más clara un proceso de *opcionalización* de la pertenencia religiosa que se manifiesta en el pluralismo o la situación de mercado. Sobre este punto, ha venido surgiendo un repliegue integrista en las confesiones tradicionales, además de una paulatina liberalización de la pertenencia, lo que abre la posibilidad de nuevas pertenencias a comunidades de nuevo cuño, voluntariamente elegidas, y de una opcionalidad migratoria (conversión abierta y multipertenencia) entre las diversas confesiones y sus ofertas de sentido,

[28] J. Casanova, "Lecture 2", *Five Lectures in the Sociology of Religion,* Beijing, Renmin University, 2010, p. 26.
[29] Ülrich Beck, *El Dios personal*, Barcelona, Paidós, 2009.

simultáneamente disponibles como nunca antes en el "mercado global", tal y como lo exponía Taylor. A nivel tanto social como global, es evidente también la redimensionalización a escala mundial de las religiones convencionales que han devenido "comunidades globales transnacionales", según lo había anticipado R. Stark.[30] Este proceso se ve potenciado por las redes de comunicación y desplazamiento global con la posibilidad de un actualizado proselitismo que puede cristalizar en un "emergente denominacionalismo global".[31]

Finalmente, en tercer lugar, a nivel social y global es ya evidente un proceso de denominacionalismo religioso global, como sucede, por ejemplo, en Estados Unidos; y esto hace necesario también un proceso de cosmopolitismo religioso, aunque este último proceso aún está por darse de manera efectiva en México y en los países de mayoría católica de América Latina y a nivel planetario. Basado en este innegable pluralismo religioso en el que cada confesión adquiere conciencia de su particular lugar en un horizonte global, el cosmopolitismo es más una expectativa que una realidad, lo que le da un carácter normativo o regulativo en el que las diferentes religiones se entiendan a sí mismas y se relacionen unas con respeto y tolerancia ante la diversidad y contribuyendo a la paz y a la solución de conflictos de carácter mundial.[32]

Siguiendo a Bermejo, dicho cosmopolitismo "religioso" debe ser, más que ecuménico, humanista; más que institucional, espontáneo; más que ortodoxo, ortopráxico; un tipo de nuevo ecumenismo, centrado no en el diálogo interreligioso *per se*, en torno de cuestiones de verdad doctrinaria, de las cuales difícilmente se podrá llegar a "consensos" o a "transformaciones al interior de los códigos doctrinarios. Sino que debe darse en torno a cuestiones globales de solidaridad, paz, igualdad, justicia, ecología, etc., convertidas en núcleo de un nuevo ecumenismo transreligioso —más allá y más acá de las religiones convencionales—, transidentitario y transversal".[33]

---

[30] R. Stark, "An economics of religion"…, pp. 47-67.

[31] Stark designa a las iglesias históricas e institucionalizadas como *empresas transnacionales en el mercado mundial. Cfr.* J. Casanova, "Lecture 5", *Five Lectures in the Sociology of Religion*, 2010, p. 31.

[32] Aunque también la beligerancia religiosa fundamentalista es latente en este marco plural a nivel global, consecuencia de la absolutización y universalización del particularismo confesional, lo cual puede seguir contribuyendo a la conflictividad mundial, según se oriente el potencial ambivalente —polémico e irónico— de la religión, tal como lo denunciaba Jürgen Habermas, "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?", *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol. LIII, núm. 60, México, 2008, pp. 3-20.

[33] Diego Bermejo, *Dios a la vista*, Madrid, Dykinson, 2013, pp. 22-24.

El "retorno" de lo religioso en la era postsecular deja una constelación compleja y polivalente de fenómenos, incluso contradictorios y siempre controvertidos: flexibilidad dogmática, desinstitucionalización e individuación de la creencia; integrismos, fundamentalismos y sectas; sincretismos: neomisticismo, neognosticismo y neoesoterismo; "profanación de lo sagrado", "sacralización de lo secular" y cultos profanos: culto corporal, culto deportivo, culto musical, culto estético, culto político, culto ecológico, culto consumista, culto mediático, culto turístico y demás. Todas estas cuestiones, en cualquier caso, dejan constancia más que suficiente de que la religión sigue estando presente y de manera revitalizada. Lo cual se manifiesta en el mosaico multicolor de la religiosidad pluriforme y heterogénea en proporciones desconcertantes. Ello exige que los teóricos emprendan una revisión de la tesis clásica de la secularización (ecuación lineal S = X - Y), en la cual se incluya una perspectiva plural y diversificada en el análisis de la modernización y la secularización que permita hablar de "modernidades múltiples" y "secularizaciones múltiples", tal como ya lo había esbozado J. Casanova.[34] También esto obliga a un apremiante replanteamiento de la legitimidad y justificación teórica y práctica de la religión en la sociedad postmoderna y postmetafísica, "postcristiana" y postsecular".[35]

---

[34] En la línea de lo que ha venido exponiendo desde hace varios años, *cfr*. J. Casanova, "Beyond European and American exceptionalisms: Towards a global perspective", en Grace Davie, Paul Hellas y Linda Woodhead (comps.), *Predicting Religion. Christian, Secular and Altenative Futures*, Aldershot, Ashgate, 2003.

[35] Luc Ferry y Marcel Gauchet, *Lo religioso después de la religión* (pról. y trad. de Esteban Molina), Barcelona, Anthropos, 2007.

Bibliografía

Beck, Ülrich, *El Dios personal*, Barcelona, Paidós, 2009.

Berger, Peter, "The desecularization of the world: A global overview", en P. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Ethics and Public Policy Center & Eerdmans Pub. Co., 1999.

———, *El Dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión,* Barcelona, Kairós, 2006.

Berman, Marshall, "Todo lo sólido se desvanece en el aire", México, Siglo XXI Editores, 1988.

Bermejo, Diego, *Dios a la vista*, Madrid, Dykinson, 2013.

Brink, T. L., "Religiosity: measurement", en Frank N. McGill (ed.), *Survey of Social Science: Psychology*, Pasadena, Salem Press, 1993.

Casanova, José, "Beyond European and American exceptionalisms: Towards a global perspective", en Grace Davie, Paul Hellas y Linda Woodhead (comps.), *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot, Ashgate, 2003.

———, "Lecture 2", *Five Lectures in the Sociology of Religion,* Beijing, Renmin University, 2010.

———, "Lecture 5", *Five Lectures in the Sociology of Religion*, 2010.

———, "Rethinking secularization: A global comparative perspective", *The Hedgehog Review*, vol. 8, núm. 1-2, primavera-verano, 2006.

———, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

Davie, Grace, "Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain?", *Social Compass*, 1990.

———, "Europe: The exception that proves the rule?", en Peter Berger (ed.), *The Desecularization of the World*, Washington, Ethics and Public Policy Center, 1999.

Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, Akal, 1992.

Estruch, Jean, "El mito de la secularización", en Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (coords.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994.

Ferry, Luc y Marcel Gauchet, *Lo religioso después de la religión* (pról. y trad. de Esteban Molina), Barcelona, Anthropos, 2007.

Finke, Roger y R. Stark, *The Churching of America-1776-1990: Winners and Losers in our Religious Economy,* Nueva Brunswick, Rutgers University Press, 1992.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.

González Carbajal, Luis, *Cristianismo y secularización*, Santander, Sal Terrae, 2003.

Habermas, Jürgen, "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?", *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol. LIII, núm. 60, México, 2008, pp. 3-20.

Hervieu-Léger, Danièle, *Le pèlerin et le converti. La religion en movement*, París, Flammarion, 1999.

Kelly, Dean, "Why conservative churches are still growing", *Religion. North American Style*, en Patrick McNamara (ed.), Belmont, Wadsworth, 1984.

———, *Why Strict Churches Are Growing*, Nueva York, Harper & Row, 1972.

Lukcmann, Thomas, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Washington, McMillan, 1967.

Parsons, Talcott, "Religion in postindustrial America: The problem of secularization", *Social Research*, núm. 41, v. 2, 1974.

———, "Christianity and modern industrial society", en Edward A. Tiryakian (ed.), *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim Sorokin*, Nueva York, Harper & Row, 1963.

Ratzinger, Joseph, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2004.

———, "¿Verdad del cristianismo?", *Istor,* año 1, núm. 2, México, 2000.

Red de investigadores del fenómeno religioso en México, *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México*, México, Encreer/Rifrem, 2016.

Rivas García, Ricardo Marcelino, "Joseph Ratzinger y el binomio fe y racionalidad. Una relación necesaria para el cristianismo antiguo y presente", *Teología y vida*, LIV, núm. 4, 2013, pp. 707-727.

Stark, Rodney, "An economics of religion", en Robert Segal (ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Malden, Blackwell, 2006.

Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

Tschannen, Olivier, "The securalization paradigm: A systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion*, núm. 30, v. 4, 1991.

Religiosidad popular: cambios, permanencias y reconversión

Anna María Fernández Poncela,
Universidad Autónoma Metropolitana

El texto aborda una revisión y reflexión general sobre la religiosidad popular en los últimos años, su continuidad y resistencia frente a los ecos de secularización, su adecuación y reconversión comercial-turística-patrimonial, la internacionalización de las devociones locales y regionales, y la permanencia de la necesidad intrínseca psicológico-emocional del ser humano que se sacia en algunos casos en la interlocución íntima y directa con la divinidad. Esto es, aspectos que cambian y otros que aparentemente no lo hacen. Lo cual se ilustra de manera general con algunos ejemplos de estudios de caso en México producto de investigaciones de campo en las últimas dos décadas: la Virgen de Xaltocán, el Niñopan, la Virgen de San Juan de los Lagos, la Virgen de Zapopan, la Virgen de Talpa de Allende, el Santo Niño de Atocha y el culto a los Volcanes.

Iniciando

Hablar de religiosidad popular y no de religión popular parece algo ya claro;[1] sin embargo, todavía hay resistencias a hablar de espiritualidad.[2] En todo caso, hay acuerdo en el *continuum* entre lo material-espiritual-divino desde la religiosidad popular.[3] Y más allá de polémicas conceptuales, es claro que hoy, lejos de caminar hacia la secularización aparente y pregonada, se profundiza el acercamiento a la religiosidad y espiritualidad, no sólo porque espiritualidad y ciencia cada vez parecen más cerca,[4] sino porque las tradiciones pretéritas

[1] *Vid.* Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena,* Xalapa, Universidad de Veracruz, 2011.

[2] *Vid.* Renée de la Torre, “La religiosidad popular. Encrucijada de las nuevas formas de religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)”, *Ponto Urbe* [en línea], 12, 2013, pp. 1-22, http://journals.openedition.org/pontourbe/581

[3] Pablo Semán, cit. por Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, “La religiosidad popular más allá del concepto: Patrimonio compartido pueblo-iglesia. Síntesis pluricultural operativa”, en Ramiro Alonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *La religiosidad popular vista desde la teología y la pastoral: encuentros y desencuentros* [en línea], 2018, http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com

[4] Allan Wallace, *La ciencia de la mente. Cuando la ciencia y la espiritualidad se encuentran,* Barcelona, Kairós,

se enroscan con las nuevas —o no tan nuevas— tendencias espirituales. Incluso el abanico religioso de diversifica, amplía y expande, quizá ya no bajo el engranaje institucional de las grandes religiones de otros tiempos, pero sí con el derrame de creencias y experiencias de muy distinta índole. Por no hablar del "giro afectivo" tras la heterodoxia racional de las últimas décadas,[5] que nos acerca a la mayor comprensión del ámbito psicológico social y personal ligado con la religiosidad popular de forma clara y directa.

Así las cosas, la previsión de Lafaye,[6] dedicada a la devoción guadalupana puede ser extensible a otras, pero en el sentido que no sólo no se extinguen, sino que crecen y se expanden; "se reconocerá que la cultura virreinal heredada de la Nueva España, llegó a su extenuación en el México actual. Guadalupe será un día un astro extinguido como la luna a la cual está asociada". Al respecto, la última celebración de la Emperatriz de América en 2018 reunió a 10 603 000 fieles en su basílica de la ciudad de México, según cifras de la Secretaría de Seguridad Pública[7] y, según datos de una encuesta en el país, 79.8% cree en la Reina de México.[8] No obstante, hay que distinguir, la secularización circunscrita ésta a la institución religiosa *per se* y su autoridad en el mundo contemporáneo, de la secularización de la sociedad como individuos y colectivos participantes activos de las distintas formas y expresiones de la religiosidad popular y la espiritualidad, en general. La primera tiene sentido por lo menos en ciertas partes del mundo occidental —no de todo el orbe—;[9] la segunda carece de él, en especial, en regiones como América Latina o México ante la persistencia de tradiciones, el auge de nuevas formas o revaloraciones antiguas, el trasvase de una religión a otra, la ampliación de algunas devociones o, incluso, maneras de entender la existencia y relación con lo que va más allá del discurso científico y racional dominante en el mundo occidental todavía en nuestros días. Esta extensión viene dada en parte por lo que se ha dado en llamar a veces *mercado espiritual* o *esotérico* o *new age*, y que también podría denominarse un

2009; Charles Tart, *El fin del materialismo. Parapsicología, ciencia y espiritualidad*, Barcelona, Kairós, 2013.

[5] Anna María Fernández Poncela, "Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos", *Revista Versión* [en línea], 26, 2011, pp. 1-24, http://cort.as/-Gcgq

[6] Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

[7] Andrea Ashedo, "Llegan 10 millones de peregrinos a la Basílica de Guadalupe", *El Universal*, 12 de diciembre, 2018, p. 1.

[8] Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem), *Encuesta Nacional sobre creencias y prácticas religiosas. Informe de resultados* [en línea], 2016, http://cort.as/-GciH

[9] Peter Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1971.

intento de acercamiento hacia uno mismo y la conexión con el cosmos, el clásico "conócete a ti mismo" y el viejo y nuevo "in lak'ech".

Sin negar lo afirmado con anterioridad, también es posible pensar y replantear a más largo plazo el fenómeno de secularización a la nueva luz del crecimiento de ciertas ideologías políticas de carácter conservador que enfatizan la religión oficial y hablan en nombre de Dios en Europa y en América, cuestión que recuerda a otras épocas y que significaría de prosperar una re-religiosidad institucional oficial de nuevo-viejo cuño; sin olvidar también en otras partes del planeta el incremento con gran fuerza de ciertas corrientes del Islam.

Aproximaciones al panorama de la religiosidad popular

Como todo en las ciencias sociales, en últimas fechas, la religiosidad popular es una construcción y se enmarca en la complejidad y la pluralidad; es más, tendría que hablarse más bien de "religiosidades populares" con objeto de incluir la diversidad. Pero más allá de frases conocidas, la religiosidad popular posee importantes y diferentes relaciones con ámbitos espacio-temporales, históricos y territoriales, sociales, económicos, políticos, culturales, emocionales, psicológicos y espirituales. Aquí vamos a desgranar y reflexionar sobre algunos de ellos, intentando comprobar la idea inicial de las permanencias, las reconversiones y los cambios, adaptaciones siempre y refuncionalizaciones muchas veces, aterrizando en casos personalmente estudiados en los últimos años a lo largo de la geografía del país.

Las imágenes y santuarios de la religiosidad popular con sus peregrinaciones y festividades son fuente de identidad local, material y espiritual, identidad con la región y el territorio[10] que tiene que ver no sólo con cohesión social[11] y política, sino también con apego (sentimiento) comunitario y familiar,[12] pertenencia (memoria, identidad), solidaridad (acción), una suerte de sentirse parte de algo tanto en lo material, como en lo espiritual, relacionado con el sentido.[13] En varios casos, esto también se relaciona con la estructura económica —productiva y de servicios— del territorio, una feria comercial, y con el poder reli-

[10] F. Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos,* Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998; Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac,* México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

[11] Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, Alianza Editorial, 2003.

[12] William A. Christian, *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español,* Madrid, Tecnos, 1978.

[13] P: Berger, *op, cit.*; Niklas Luhmann, *La religión de la sociedad,* Madrid, Trotta, 2007.

gioso sobre la región a través de las autoridades eclesiásticas, cuando es el caso de la religiosidad popular en el marco del catolicismo.

Ejemplo de ello es la Virgen de San Juan de los Lagos (los Altos de Jalisco), que cumple todas las características antes señaladas, si bien se le suman otras nuevas como veremos a continuación. Ilustración de permanencia y resistencia en el sentido de identidad local, en los últimos tiempos readecuada a la expansión del culto en paralelo a la difusión internacional del mismo por la mayor facilidad de los viajes y por la intermediación de los medios de comunicación, aunque muy especialmente a través de la migración de locales a Estados Unidos, y del acompañamiento que los representantes religiosos realizan al respecto, como con el "Devocionario del migrante".

La internacionalización de lo local se encuentra también en la devoción al Santo Niño de Atocha (Plateros, Fresnillo, Zacatecas), que, como el caso anterior, goza de identidad y orgullo local entre los habitantes del lugar y de la región, fomentada por los representantes de la iglesia, así como, las autoridades políticas, y extendida por la migración.

En las ilustraciones anteriores, como en otras, en la actualidad se habla del turismo religioso, al que parte de la iglesia considera oportunidad para "reevangelización" y positivo para la "sobrevivencia" de la comunidad, y los representantes políticos municipales y estatales se encargan de potenciar bajo el discurso de la "derrama económica" y el "desarrollo social", parte de la política turística.

La Virgen de Talpa de Allende es otro caso. Se trata de una devoción también local que además une a dos estados (Nayarit y Jalisco); sin embargo, su influjo regional religioso y comercial es uno. Manifestación devocional con identidad local e intereses socioeconómicos. Ya hace tiempo se estableció la Ruta del Peregrino y cada vez más se trabaja con objeto no sólo de mejorar el tránsito de los peregrinos, sino ampliar su tiempo de estadía en el lugar y sus alrededores, como de la política pública de turismo.

Otro ejemplo es la Virgen de Zapopan (Jalisco), devoción que une a toda la zona; camina por los barrios de Guadalajara y viaja a Estados Unidos en su imagen peregrina, hermana a órdenes religiosas no siempre bien avenidas, y cuya romería es símbolo identitario regional incluso en épocas de inseguridad, y donde todavía la demostración de los poderes públicos tiene lugar, así como la fiesta para sectores y grupos sociales diversos, incluso dentro de la propia religiosidad popular. En este mismo caso, también se observa el orgullo local,

junto a la identidad territorial, el sentido de pertenencia, conjuntamente con las estrategias de sobrevivencia, el comercio y consumo, y la estrategia turística; todo ello une iglesia y estado en un objetivo común que va desde acuerdos concretos de actividades hasta la obra de infraestructura pública.

Hasta aquí se describió brevemente algunos lugares receptores y comunidades con devociones populares de influencia local, regional e incluso internacional, su enclave geográfico y estrategias económicas, políticas, religiosas, además de la identidad y el sentido de pertenencia cultural y emocional. Pero ¿qué hay de los devotos, los peregrinos y los turistas? Como se sabe, las antiguas peregrinaciones eran —y son— parte de la búsqueda del ser humano por encontrarse consigo mismo como viaje interior y de contacto con Dios,[14] no sin reconocer el viaje exterior que se realiza y que sobresale en nuestros días. De hecho, se apunta a las peregrinaciones como el origen del actual turismo;[15] en todo caso, ambos son viajes,[16] y quizá se ha cambiado el antiguo y tradicional bastón y la calabaza —símbolo del peregrino— por el actual y moderno bastón de *selfie* —símbolo del turista—. Sin pretender frivolidad sobre el asunto, hay viajes guiados por la fe, y en nuestros días se puede añadir la fe en el turismo —de gobiernos y empresarios—; además, el turismo es peregrinar y, en cierto modo, todo mundo es turista de la vida. En todo caso, resulta difícil dilucidar las diferencias entre peregrinos y turistas religiosos, como entre espera y esperanza; no obstante, no cabe duda de que lo segundo —la esperanza— permanece en las devociones populares, pese al discurso del miedo, la sociedad del riesgo y la mediatización del terror. Sólo hay que ver las cifras internacionales sobre el tema; se habla de más de 300 millones de personas en el mundo que realizan turismo religioso al año,[17] unos guiados por la fe como se dijo; otros, para conocer o divertirse; pero, en todo caso, es una opción *in crescendo* en nuestros días y que parece que lo seguirá haciendo.

Al respecto, hay que hablar de patrimonio religioso y turismo religioso. Ya que el patrimonio —material e inmaterial— que era fuente de identidad y co-

---

[14] M. Ostrowsky, "Peregrinación o turismo religioso", Ponencia en III Congreso Europeo de Santuarios y Peregrinaciones, Monasterio de Montserrat, 2002.

[15] Víctor W. Turner y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives,* Nueva York, Columbia University Press, 1978.

[16] Nelson Graburn, "Turismo: el viaje sagrado", en Valene Smith (ed.), *Anfitriones e invitados. Antropología del turismo,* Madrid, Endymion, 1992.

[17] World Tourism Organization (Unwto), Organización de las Naciones Unidas [en línea], 2018, http://media.unwto.org/

hesión social, hoy es también —sin dejar lo anterior— un atractivo turístico que, además, se relaciona supuestamente con el desarrollo local.[18] Es más, el turismo religioso crece actualmente en el mundo, como se ha dicho, así como el turismo en general, y el turismo cultural en particular. Y el interés oficial nacional e internacional hacia el patrimonio, y de los turistas culturales también aumenta. Por una parte, las creencias y prácticas religiosas, conjuntamente con su arquitectura y manifestaciones artístico-patrimoniales, se activan ante el potencial turístico que poseen. La tradición se patrimonializa y comercializa, por decirlo de alguna manera; es la comercialización de la cultura,[19] y de la religiosidad; en este caso, la tradición que, como sabemos, es una invención,[20] ahora se torna algo productivo, exportable, explotable y vendible, toda vez que permanece su carácter identitario societal y ritualismo político de siempre.

En este marco se realizan campañas promocionales de turismo religioso o se crean rutas religiosas concretas entre las ofertas turísticas de un país o un territorio, como en el caso de México. La iglesia y el estado acuerdan la necesidad de mejorar infraestructuras y realizar propaganda; la primera, pensando en la "reevangelización" que puede tener lugar en la visita, según un sector de la propia iglesia y declaraciones de la "Pastoral del turismo"; aunque también piensa, acepta y ve con buenos ojos la "sobrevivencia" de la población local ante los visitantes; la segunda aparece bajo la lógica de la creación de negocios, empleos y "derrama económica" y el discurso del desarrollo, como ya se apuntó. Así, en numerosos lugares de peregrinaciones masivas y visitas turísticas —como en las ilustraciones de casos presentados con anterioridad—, ambos poderes parecen de acuerdo en el tema, y también buena parte de la población local receptora, por los beneficios materiales, identitarios y emocionales que les reporta el reconocimiento y admiración, cuando no orgullo, de que son objeto y las posibilidades de sobrevivencia económica o negocio que conlleva para algunas personas. Los habitantes de los lugares devocionales de la religiosidad popular parecen en parte satisfechos; hay una autopercepción colectiva de identidad positiva colectiva y endogrupal,[21] no sin desconocer personas y grupos no beneficiados directamente, e incluso perjudicados en su libre tránsito y tranqui-

---

[18] Llorenc Prats, *Antropología y patrimonio,* Barcelona, Ariel, 1997.

[19] Agustín Santana Talavera, *Antropología y turismo ¿Nuevas hordas, viejas culturas?* Barcelona, Ariel, 1997.

[20] Eric Hobsbawn, "Introduction: inventing traditions", en Eric Hobswawm y Terence Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

[21] Henri Tajfel, *Grupos humanos y categorías sociales*, Barcelona, Herder, 1984.

lidad ante la asistencia masiva a santuarios, el desarrollo de peregrinaciones y actividades varias. Existe, pues, en términos generales, una revalorización de la iglesia oficial y de las autoridades gubernamentales que fomentan los viajes religiosos, de las empresas turísticas, sin olvidar las motivaciones de la gente local, en general, con una mirada positiva hacia el turismo religioso, según declaraciones recabadas en entrevista.

Volviendo de nuevo a los visitantes, ¿qué podemos decir de los peregrinos y turistas? Sin distingos de ambos e incluyendo a los que viven en el radio de acción y son devotos residentes y permanecen cultivando sus creencias y desarrollando sus prácticas, arriban al lugar devocional, ya sea para pedir o pagar una manda, por convivencia familiar o con amigos, por recreación individual, diversión o conocimiento personal, o varios motivos combinados a la vez.

Quizás ésta es la parte que, en apariencia, menos cambia para ciertos grupos o cuyo cambio es más lento y menos perceptible, pues tiene que ver con el mundo de las creencias, las necesidades y las emociones. Maslow[22] apuntó las necesidades humanas, entre las que se encuentran las psicológicas y las de trascendencia en el ámbito ahora individual. En este marco, la religiosidad popular entra en juego, navegando entre las necesidades de equilibrio emocional ante problemas de la vida cotidiana como experiencia del día a día, además de enfermedades, accidentes, operaciones, migración, empleo, estudio, propiedades, juicios, relaciones, entre otros —como los testimonios de visitantes entrevistados, o los retablos, exvotos y milagritos dan cuenta fehaciente— y el sentido de la vida, la trascendencia o la unión con algo más allá, algo que dé sentido de orden al caos aparente de la existencia —más aún en últimas fechas—. Si bien hay autores que priorizan una sobre otra, son perfectamente complementarias, aunque la primera sobresale en sentir y vivencia y queda patente en expresiones varias; la segunda puede ser menos consciente y visible, pero, al fin y al cabo, contiene a la anterior de alguna manera, toda vez que la sobrepasa en gran medida.

Otras devociones, como la dirigida al Niñopan en Xochimilco, México, también expresan identidad y resistencia de grupos locales ante el avance de la mancha urbana, por las relaciones de mayordomía paralelas a la iglesia y el poder político-administrativo local; además, son evidentes el gusto por la fiesta y el compartir la devoción a un niño milagroso que está en las casas y

[22] Abraham Maslow, *La amplitud potencial de la naturaleza humana,* México, Trillas, 1982.

que se siente cercano, que escucha penas y realiza milagros. A este santo se le festeja y pasea, se le regalan juguetes y se le acuna; va por las calles y visita la iglesia. Una relación directa con la divinidad, donde se posibilita la interacción y se siente la reciprocidad. Esto es, el significado personal y subjetivo está en la órbita psicológica, afectiva y espiritual, el refugio, la introspección y alivio emocional que la veneración al Niñopan proporciona. Expresiones tales como "como si fuera mi doctor" o "irradia tranquilidad" se escuchan entre sus devotos. Otra cosa —aunque indisociable de la anterior— es el símbolo sociocultural y político que expresa ciertas relaciones de poder dentro del espectro local, así como identidad estratégica diferenciadora hacia el exterior del territorio. Se erige como "símbolo de Xochimilco y toda la gente lo quiere y venera", cuestión esta que borra y desconoce la diversidad social, pluralidad cultural y religiosa del lugar, pues no hay que desconocer ni olvidar que ha generado conflictos iglesia-comunidad, entre devotos y no devotos, entre otros. Por lo que identidad, relaciones de poder, sentimiento de protección y carácter festivo o fiesta serían las cuestiones destacadas de este santo niño, como de otras imágenes de la religiosidad popular. Una imagen que, por cierto, ocasionó problemas al ser sacada del templo en los sesenta y cuyo párroco tuvo que cambiar de iglesia ante el desacuerdo por el tema y llegó a una iglesia donde se adoraba al Niño Futbolero, eso sí, dentro del recinto oficial.

También están las devociones, como la de la Virgen de Xaltocan, también en Xochimilco, que reúne a parte de los habitantes de los alrededores, produce unión barrial, muy festejada en sus días, que tiene historia y milagros como las más famosas del país, y que suscita amor entre sus devotos, identidad en el barrio, pertenencia y fiesta, si bien no entra de lleno en las tendencias comerciales y turísticas de los últimos tiempos. En todo caso, el significado actual es de "madre" o "madre de los xochimilcas" según atestiguan sus devotos, además de "imagen hermosísima y sumamente milagrosa". La segunda devoción local —tras el Niñopan—, como madre, mitiga y alivia el dolor y los problemas; "es un apoyo muy grande". Aquí se observan creencias, necesidades,[23] emociones, ayuda y consuelo de esta madre que acompaña a su pueblo; es un símbolo identitario local en cuanto protección personal.

---

[23] *Idem.*

El tema de la reciprocidad destaca en la religiosidad popular, y no sólo en cuanto a imágenes devocionales más relacionadas con el culto católico; también y especialmente en expresiones como con *Don Goyo* (Popocatépetl) y *Doña Rosita* (Iztaccíhuatl). El volcán "nos cuida" y "lo cuidamos" —aunque los cantos de sirena o los medios de comunicación anuncien que nos hemos de cuidar de él—, afirman graniceros y lugareños. Se trata de un cambio de perspectiva, de sentirse parte de la naturaleza al considerarla, en la actualidad, práctica y totalmente enemiga; más aún, cuando hoy se considera que algunos desastres naturales son más bien sociales, si asumimos la responsabilidad que como ciudadanía y gobiernos nos corresponde. En todo caso, el trabajo de los graniceros se engarza en cosmovisiones de antiguas culturas y una relación directa con las fuerzas de la naturaleza y los espíritus guardianes.

La religiosidad popular crea y recrea, inventa y reafirma un origen común, refuerza los lazos a lo interno de un grupo o un lugar en el presente y casi esboza también un destino común. La memoria colectiva y la ritualidad contemporánea de la religiosidad configuran pertenencia y reconocimiento, valoración y sentimiento de formar parte de algo y tener un lugar en el mundo —cosa que a veces la religión, la política, la economía o incluso la psicología no parecen cumplir como objetivo en nuestros días—. Sus prácticas reproducen cierto orden social dentro de determinados grupos, estructuras y jerarquías sociales, identidades culturales o étnicas internas, frente a los otros, desde un nosotros que se esboza, además, con características positivas y supuestamente homogéneas, lo ya mencionado del endogrupo.[24]

En fin, así podríamos seguir con varios ejemplos. A todos ellos les une la fe y la esperanza como virtudes teologales, lo que, por cierto, está perdiéndose en nuestra sociedad actual, y que estos grupos conservan contra viento y globalización. A todos también es común la sensación de protección y cobijo ante un mundo cada vez más efímero, desbocado e ininteligible —aterrizado en la globalización, urbanización, sin sentido, TIC y similares—. Doble protección, pues, en primer lugar, está la identitaria social y colectiva y, en segundo, la personal emocional y psicológica. A todos, la posibilidad de interlocución, confesión íntima, reciprocidad, negociación y posible solución de problemas o inquietudes que la medicina y la ciencia, incluso el poder político y judicial, pa-

[24] H. Tajfel, *op. cit.*

recen no haber acabado de solucionar, en una suerte de autoconfesión, reflexividad consigo mismos, quizá con su alma o con su ser interior, cosa nada potenciada en nuestros días donde la apariencia y el materialismo, el egoísmo y la envidia, lo externo y el desborde emocional parecen ser la moda. A todos, quizás no los une la patrimonialización, comercialización y turistificación de la devoción, lo cual no significa en estos casos que no haya tras de ésta intereses económicos y relaciones de poder importantes, como en las mayordomías populares o en grupos religiosos o espirituales de nueva y vieja data. Y es que todo, como se dijo en un inicio, tiene unos antecedentes históricos, características espaciales, y un contexto cultural determinado. Y hay una cosmovisión, idiosincrasia, fuerzas de la naturaleza y la creación, inconsciente colectivo y personal, carácter y personalidad, todo un entramado psicológico —mental y emocional— al cual apenas estamos asomándonos en nuestra humana ignorancia, cuando no desprecio intelectual por el mundo más allá de lo visible y tangible: la espiritualidad, por denominarlos en la terminología de este artículo.

La religiosidad popular, acerca la divinidad a las personas en una interlocución íntima y directa, a veces con sentido de reciprocidad, la obtención de un beneficio y desde el punto de vista de la esperanza,[25] como actante más que como espera, como relación bidireccional o quizás echar fuera lo que se lleva adentro. En este punto entraría también todo tipo de formas religiosas o espirituales, tales como cultos a la naturaleza, rituales shamánicos, reequilibrios energéticos, armonización mental y emocional, entre otros. Se habla de individuación a veces en sentido peyorativo; sin embargo, evita intermediaciones que, en ocasiones, distorsionan —cuando no manipulan— el ejercicio de introspección del ser humano, desde sacerdotes a gurúes de toda clase, o que conducen a ser parte de un rebaño, no pastoral, sino de inconsciencia colectiva, cuando no de manipulación social

El interés, acercamientos y prácticas hacia otras formas y expresiones religiosas populares o espirituales ha crecido en los últimos años, y también su estudio. Pero hay que preguntarnos qué tan nuevas son, cuando algunas de las mismas se anclan en discursos de antiguas culturas y en prácticas de grupos étnicos, ahora abiertas a personas de orígenes diversos y de diferentes países. Ejemplo de ello son los saberes, sanaciones y ceremonias de algunos chamanes como don Lau-

---

[25] Erich Fromm, *La revolución de la esperanza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

ro o el Abuelo Jaguar, por poner sólo dos casos del sureste mexicano. En ellos, se combinan conocimientos ancestrales, diálogo con la naturaleza, la energía, ritos étnicos, unión íntima con las fuerzas que sustentan la vida y que van más allá del conocimiento actual de los mortales, que unen el corazón del cielo y el corazón de la tierra, como dicen algunas voces mayas. Quizá estas expresiones, como otras, siempre han existido; lo nuevo es su actual difusión y el incremento de seguidores; como que hay una inquietud social más amplia sobre lo espiritual, por cierto, a contracorriente con los discursos materialistas en la política y en los medios. Si bien algunas de estas ofertas sí se encaminan a esto último, muchas otras tienen que ver con la búsqueda y sentido de la vida trascendente y feliz, una vida plena y con sentido, un saber qué somos, de dónde venimos y a dónde vamos, y cómo estar aquí y ahora de la mejor manera posible.

Hay cambios y hay mantenimientos. Como hay reconversión de las fuerzas productivas, también la hay de las ideas y las experiencias en la religiosidad popular, en la cual conviven permanencias y resistencias siempre refuncionalizadas[26] con transformaciones, desde la invención a la revalorización y readaptación, una suerte de entrega y actuación para intentar estar en el mundo lo más cercano al bienestar y la felicidad.

Eso sí, estamos ante un panorama donde la jerarquía católica parece más abierta, aún con algunos sectores con perjuicios, pero adaptándose y valorando la patrimonialización y el turismo de sus bienes terrenales y celestiales. Una sociedad donde los poderes políticos y económicos encaminan la religión al mercado, más al material que al espiritual. Un mundo en el cual se diversifican creencias y prácticas, y el espacio espiritual parece más libre que nunca, sin menospreciar el poder de los medios y las modas; hay cierto margen de libertad de elección, desde el contacto con el santo de forma directa, hasta una limpia energética, pasando por la meditación trascendental, sin por ello dejar de ir a misa, a la clase de cábala, la danza de mexicanidad, el equilibrio de chacras, los rituales a la madre tierra y los cantos a la luna. Trasvases a veces de los sentidos de antiguas culturas con una refuncionalización de lenguaje y prácticas más inteligibles en nuestros días, a veces del misticismo ostracista a la divulgación de la física cuántica. Revalorización de saberes antiguos, difusión de conocimientos nuevos. Traslados de creencias de una religión a otra, de una creencia a otra, de

[26] Bronislaw Malinowski, *Una teoría científica de la cultura*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976.

una devoción a otra, de una práctica a otra. En el fondo todo sigue igual —sin contradecir la impermanencia—, la necesidad de identidad y protección, la necesidad de solucionar inconvenientes leves o problemas graves, la necesidad de sentir la conexión con nuestro ser interno, con el otro, con la madre tierra y con el universo mismo. Permanencias no tan permanentes y trasformaciones no tan transformadoras. Esperanza, al fin y al cabo, como emoción vivificadora[27] y como disposición y estado de ánimo energetizante[28]. ¿Quién no desea eso en su vida? ¿Quién no tiene derecho a la felicidad, entendida ésta como un estado armónico y equilibrado del ser?[29]

A modo de conclusión

Se inició este texto señalando la *cuasi* inmortalidad de la devoción a la Virgen de Guadalupe, pero ¿es que se puede pensar que la "madre tierra" pueda desaparecer? Tal vez, y como dice Lafaye,[30] igual que lo hará la luna, o sea todavía persistirá mucho tiempo; y más allá de las cifras dadas con anterioridad, hay que observar, experimentar y sentir la fe individual y colectiva de la población un 12 de diciembre en la Basílica. Como la vivencia de otros sentires, formas y expresiones religiosas o espirituales, ya que todo cambia, el patrimonio religioso se reconvierte y las creencias religiosas se reinventan, siempre en el caminar, buscando el mejor de los mundos posibles en nuestro paso por el planeta.

Y en esta reconversión, más económica y política que religiosa, ponemos un ejemplo actual. Si bien fue el estado de Jalisco el precursor de las rutas religiosas hace ya algún tiempo, en 2018, el gobierno federal a través de Sectur lanza "Senderos de luz, santuarios de fe", que incluye 10 rutas turísticas en 11 estados, con objeto de ampliar el turismo religioso en México; también lanzó su campaña internacional para potenciar el desarrollo, así como el bienestar personal, según declaró el Secretario de Turismo de ese momento.[31]

En este orden de ideas y para ir concluyendo este texto, conviene traer algunos datos de la Encuesta Nacional en México sobre creencias y prácticas

---

[27] Polit M. Muñoz, *Emociones, sentimientos y necesidades. Una aproximación humanista*, México, s. d., 2009.

[28] E. Fromm, *op. cit.*

[29] Gyalwang Drukpa y Kate Adams, *La felicidad empieza en tu mente,* Málaga, Sirio, 2015.

[30] J. Lafaye, *op. cit.*

[31] Aldo Munguía, "Sectur lanza campaña de promoción al turismo", *El Financiero,* 24 septiembre, 2018, p. 4.

religiosas,[32] en la cual sobresale la mayoría de quienes se declaran católicos en México (82.7%) y que, pese a algunos cambios religiosos, la tradición en la identificación religiosa es importante, junto a la religión "a mi manera" y a la diversificación de prácticas —que en la encuesta nombran como gnosticismo, espiritismo, esotéricos, "el costumbre", librepensadores, matrices orientales, *new age*, neoindianismo, neopaganismo—. Lo que queda claro, según esta fuente, es cierto decrecimiento de la religión católica, aumento de cristianos y evangélicos y los "sin religión", entre los que se encuentran varios de los anteriormente nombrados y que son parte de las religiosidades populares actuales, al parecer, en aumento. Quizás todavía no hay total claridad entre religión, religiosidad y espiritualidad, como ya se dijo en un inicio y como este artículo no pretende en modo alguno aclarar, sino sólo tener en cuenta que el entendimiento en la investigación comprensiva[33] y sin juicio,[34] está también evolucionando, lo mismo que las nuevas metodologías en la misma,[35] propugnando una aproximación al "entre", que entre otras cosas significa salvar los vacíos entre quien investiga y quien es investigado, y además de propugnar la horizontalidad relacional. De ahí la necesidad de estar en la "simpatía" y "disposición crítica" a la hora de la investigación sobre el tema como diría Duch[36] y la precaución de la configuración de la función religiosa según quien observa.[37] Y, en este sentido, no sólo la temática de la religiosidad popular se ha ampliado en el estudio de la misma, sino también su mirada y perspectiva, o por lo menos hablando de religiosidad, yo tengo "fe" en ello.

---

[32] Rifrem, *op. cit.*
[33] Edgar Morín, *El método. El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1999.
[34] Eric Hobsbawm, *Historia del siglo xx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
[35] Alejandro Haber, "Nometodología payanesa", *Revista Chilena de Antropología*, 23, 2011, pp. 9-50.
[36] Lluís Duch, *Antropología de la religión,* Montserrat, Publicacions de l'Abadia, 1997.
[37] N. Luhmann, *op. cit.*

Bibliografía

Ashedo, Andrea, "Llegan 10 millones de peregrinos a la Basílica de Guadalupe", *El Universal*, 12 de diciembre, 2018, p. 1.

Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

——— *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad de Veracruz, 2011.

Berger, Peter, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1971.

Christian, William A., *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Madrid, Tecnos, 1978.

De la Torre, Renée, "La religiosidad popular. Encrucijada de las nuevas formas de religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)", *Ponto Urbe*, 12, 2013, pp. 1-22. Recuperado de http://journals.openedition.org/pontourbe/581

Drukpa, Gyalwang y Kate Adams, *La felicidad empieza en tu mente,* Málaga, Sirio, 2015.

Duch, Lluís, *Antropología de la religión,* Montserrat, Publicacions de l´Abadia, 1997.

Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Fernández Poncela, Anna María, "Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos", *Revista Versión*, 26, 2011, pp. 1-24, Recuperado de http://cort.as/-Gcgq

Fromm, Erich, *La revolución de la esperanza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, "La religiosidad popular más allá del concepto: Patrimonio compartido pueblo-iglesia. Síntesis pluricultural operativa" en Ramiro Alonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.) *La religiosidad popular vista desde la teología y la pastoral: encuentros y desencuentros*, 2018. Recuperado de http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com

Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac,* México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

Graburn, Nelson, "Turismo: el viaje sagrado", en Valene Smith (ed.), *Anfitriones e invitados. Antropología del turismo,* Madrid, Endymion, 1992.

Haber, Alejandro, "Nometodología payanesa", *Revista Chilena de Antropología*, 23, 2011, pp. 9-50.

Hobsbwan, Eric, *Historia del siglo xx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

———, "Introduction: inventing traditions", en Eric Hobswawm y Terence Ranger (ed.) *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Lafaye, Jacques, *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México,* México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Luhmann, Niklas, *La religión de la sociedad,* Madrid, Trotta, 2007.

Malinowski, Bronislaw, *Una teoría científica de la cultura*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976.

Maslow, Abraham, *La amplitud potencial de la naturaleza humana,* México, Trillas, 1982.

Morin, Edgar, *El método. El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1999.

Munguía, Aldo, "Sectur lanza campaña de promoción al turismo", *El Financiero,* 24 septiembre, 2018, p. 4.

Muñoz Polit, M., *Emociones, sentimientos y necesidades. Una aproximación humanista,* México, s. e., 2009.

Ostrowski, M., "Peregrinación o turismo religioso", Ponencia en *III Congreso Europeo de Santuarios y Peregrinaciones*, Monasterio de Montserrat, 2002.

Prats, Llorenc, *Antropología y patrimonio,* Barcelona, Ariel, 1997.

Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem), *Encuesta Nacional sobre creencias y prácticas religiosas. Informe de resultados, 2016*. Recuperado de http://cort.as/-GciH

Santana Talavera, Agustín, *Antropología y turismo* ¿Nuevas *hordas, viejas culturas?* Barcelona, Ariel, 1997.

Tajfel, Henri, *Grupos humanos y categorías sociales*, Barcelona, Herder, 1984.

Tart, Charles, *El fin del materialismo. Parapsicología, ciencia y espiritualidad,* Barcelona, Kairós, 2013.

Turner, V. W. y Turner E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives,* Nueva York, Columbia University Press, 1978.

Wallace, Allan, *La ciencia de la mente. Cuando la ciencia y la espiritualidad se encuentran.* Barcelona, Kairós, 2009.

World Tourism Organization (Unwto), Organización de las Nacionales Unidas, 2018. Recuperado de http://media.unwto.org/

Problemas emergentes en el estudio de la religiosidad popular contemporánea

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes,
Universidad Intercontinental

En décadas recientes, llama la atención el interés por los asuntos religiosos que se ha despertado en las ciencias sociales, pues parece una ruptura en la consecución de ideas desarrolladas en la modernidad occidental, lo cual abre —para muchos— la posibilidad de atisbo de un nuevo horizonte en la vida contemporánea del occidente destilado en el concepto *posmodernidad* —a falta de mejor término—. Sea como sea, la religión está de nuevo en escena, a franco contrapelo de las tendencias modernas que, hasta mediados del siglo pasado, habían pretendido el total aniquilamiento de este *opio del pueblo* —como concibió Marx— o *mal de conciencia* —Sartre—, negativo, pero hasta cierto punto necesario.

En todo caso, para el mundo occidental, fue la Modernidad un periodo de intensa sequía de lo sagrado, pero las lluvias ahora han llegado para este entorno posmoderno contemporáneo. En contraposición a las tendencias filosóficas del siglo XX que pretendieron que sólo lo susceptible de ser verificado y corroborado era lo digno de ser pensado, se ve una tendencia generalizada de restauración del ser humano que se recupera del *olvido de lo sagrado,* evocando a Ricoeur. La racionalidad exclusivamente lógica, fría, calculadora y verificable, cedió paso a otro tipo de racionalidad, preñada de sentimiento y simbolismo. En este sentido, hay una mayor apertura a las distintas procedencias de lo sagrado, pues lo numinoso ahora no se circunscribe a lo institucional de tal o cual religión en específico, sino que se ha vaporizado y flota en un ambiente sumamente amigable con la idea de lo sagrado y trascendente, pero sin especificarlo.

Tabla 1. Confrontación de las características de la modernidad y la posmodernidad.
Punteo sintomático de ciertos contrastes a destacar

Modernidad	**Posmodernidad**
Razón soberana (una razón lógica, estructurada, universal).	La razón se debilita, se relativiza, pierde universalidad, subsiste, pero en igualdad de circunstancias con el sentimiento, intuición, pasión, póiesis. (Deviene una "lógica desestructurada", de incoherencia inherente.)
Se basa en la certeza (ya no en la noción de Verdad previa en el mundo medieval). La certeza cartesiana es el referente para la construcción de esta nueva relación con el mundo y su manipulación. Esto implica un saber empírico, material, cotejable en la realidad concreta y tangible.	Opción por lo incierto. Se admite todo tipo de saberes en igualdad de criterios y bajo la misma escala de valores, aun cuando sean abstractos, intangibles, inmateriales, sin cotejo alguno con la realidad empírica.
Se busca un fundamento universal. Ese fundamente se convierte en una fuerza centrífuga alrededor de la cual se organiza y estructura el entendimiento de todo.	Opción por la diversidad y pluralidad. Huida de cualquier discurso universalizante. Es una opción por lo plural sin pretensión alguna de referencias universales. Explosión sin centro de gravedad que aglutine o atraiga. Todo vale, todo se integra, nada se excluye.
Este tipo de racionalidad encumbra la ciencia y la tecnología, a través del positivismo, el pragmatismo y utilitarismo.	Esta nueva configuración donde la racionalidad se diluye con lo irracional abona el campo a expresiones esotéricas, de corte ecléctico, remediales; tales como la numerología, egiptología, astrología, misticismo oriental, retorno a la visión mágica del mundo.
Secularismo, separación entre lo mundano y la fe. Lleva, en su máxima expresión, al ateísmo. Genera una crisis de fe por la ausencia o carencia de creencia. Conlleva al nihilismo.	Postsecularismo; implica un nuevo ímpetu por lo religioso, en abstracto e indeterminado, en plena ambigüedad. También genera una crisis de fe, pero no por carencia, sino por exceso: se cree en todo indiscriminadamente. Un nuevo estilo de ateísmo y nihilismo; no de ausencia, sino de sobresaturación.

Institucionalización. La institución es vista como uno de los grandes aportes de la modernidad. La vida social se preserva de la iniciativa de meros particulares, salvaguardando un núcleo de interés colectivo que se pretende que subsista, a pesar de los imprevistos. Implica la figura de autoridad.	Crisis generalizada de las instituciones. Desconfianza plena en todo proyecto social que se traduce en un individualismo pleno y socialmente apático. Entran en esta crisis todas las instituciones: civiles, religiosas, culturales. La figura de autoridad se desprestigia completamente y pierde todo poder simbólico y real.
Subjetividad. La noción de sujeto implica la colectividad. El sujeto moderno es gregario, desde su subjetividad enarbola relaciones que configuran lo social.	Individualismo exacerbado o ultraindividualismo posmoderno. Se trata de un solipsismo; la colectividad explota en un archipiélago de islas inconexas, un individualismo a ultranza que lleva al encierro ensimismado del ente posmoderno.
Libertad. La decisión es inevitable, se considera positivamente como elemento definitorio humano. Uno de los valores máximos de la modernidad. Conlleva la elección y el compromiso con lo elegido.	Se enfatizan los "rescoldos trágicos del destino" en la vida humana. Todo aquello que ocurre "a mi pesar", que no planee, no vislumbré, no decidí y, sin embargo, ocurre; y aunque ocurre sin el concurso de mi decisión, me afecta en la existencia hasta estrujarla y empujarla al límite. Implica la evasión de la elección, supliéndola por la integración de todo comprometiéndose con nada.
Humanismo. Confianza plena en el ser humano y sus proyectos. Conciencia del "ser genérico humano", el aporte rebasa los límites individuales para ser valioso para toda la colectividad presente y futura.	Desconfianza plena en el hombre, sus instituciones y proyectos. No hay más visión genérica (como género humano), el individualismo absoluto apuntado arriba lo obnubila y deja solo este momento y esta situación.
Progreso. Implica una idea optimista del futuro. La historia humana tiene sentido, hay un orden ascendente, el futuro será mejor.	La noción del futuro se eclipsa. Se suple por la ficción de un eterno presente. Eternamente jóvenes, eternamente bellos. El tiempo no pasa, la historia no existe más allá de metarrelatos, la degeneración y la muerte son erradicados en esta ficción ilusoria de la realidad humana.

Compromiso social. La racionalidad moderna conlleva implicaciones sociales que obligan al compromiso activo del sujeto con miras a una mejora colectiva.	Apatía social. Se devela una total anemia de socialidad, se prescinde del otro al extremo. Las nuevas tendencias tecnológicas de comunicación son producto y causa de este reforzamiento dialéctico en este sentido. Conlleva un estilo muy marcado de hedonismo.
Dialéctica crisis existencial-superación-crecimiento.	Época de opciones remediales: analgésicos existenciales basados en la imagen y el consumo. No hay superación, sólo acallamiento de los síntomas de las crisis existenciales inherentes a la vida humana.
Comunicación interhumana cara a cara, relación interpersonal directa, dinámica de mirada, voz y escucha, implica cierta cercanía física.	Comunicación mediatizada. La mediación se vuelve tan poderosa que suprime la alteridad, generando una suerte de ficción de la otredad en una proyección de la mismidad del sujeto posmoderno que prescinde del interlocutor en medio de su individualismo extremo. Toda relación así es descomprometida, placentera, autorreferencial, de acuerdo incondicional y siempre a un clic de ser terminada en caso contrario.
Opción disyuntiva. Implica opción; por lo tanto, la exclusión de lo no optado y compromiso con lo elegido.	Opción conjuntiva. No hay elección, no se concibe la posibilidad de elección; se integra todo, en una conjunción omniabarcante desestructurada e incoherente, pero amigable hasta el extremo con la integración plural indiscriminada.

Fuente: Elaboración del autor.

Así, parece que sobrevivir en este mundo desmitificado no fue lo que esperábamos. Como si vivir en un mundo sin profetas ni dioses fuera demasiado para nuestra condición antropológica y prefiriéramos —como tendencia occidental contemporánea— retornar a una cierta religación con lo sagrado, aunque ya no se use el nombre propio *Dios*. En un momento dado, urgió —siguiendo a Kierkegaard— tener un asidero en la intemperie del naufragio, algo

donde arraigarse y sostenerse cuando el mundo entero se derrumbe; incluso cuando ese algo no esté en mí; es decir, aunque sea Trascendente, misterioso, inalcanzable, porque, no obstante, salva… ¿Y si eso no se mediatiza por la razón y sus mecanismos? No importa; de todas formas, salva. Los que degustamos el fruto de la Ciencia olvidamos pensar simbólicamente. Ese pensar simbólico es lo que retorna ahora y se convierte en un puente entre lo humano y lo Trascendente como tal. Caemos en cuenta de que todos los seres humanos —en virtud de su humanidad— buscan religarse y la razón humana resulta radicalmente insuficiente para religarse con lo sagrado.

Sin embargo —insisto—, es un retorno a lo sagrado y el misterio, en esa ambigüedad. En este sentido, sin tal o cual adscripción institucional, apunta Lluís Duch:

> La actual "crisis de Dios" resulta tanto más difícil de analizar e interpretar por cuanto ha irrumpido en una atmósfera religiosa muy distendida, en medio de un "retorno de lo religioso" sumamente amigable o, como señala Metz, en "una época de religión sin Dios cuyo lema podría ser: religión sí, Dios no […] Al contrario de lo que sucedía hace sólo unas pocas décadas, "lo religioso", con su manifiesta y profunda ambigüedad, se halla diseminado en nuestra sociedad con mil rostros y manifestaciones. Con relativa facilidad, puede observarse en ella —tan secularizada, según la opinión de muchos— una notable expansión de una religiosidad *invisible* o *difusa* que prescinde de las mediaciones de las instituciones religiosas especializadas, que antaño fueron los únicos intermediarios reconocidos entre Dios y los hombres. Por eso creemos que *lo que ahora realmente está en crisis es el Dios cristiano.*[1]

Entonces, la vivencia religiosa hoy cobra nuevos bríos, y resurge con un vigor inusitado en contextos culturales posmodernos, pero lo hace —en el escenario contemporáneo— en medio de la crisis generalizada que se vive en todos los ámbitos de la cultura occidental. Una crisis que trastoca profundamente los cimientos y postulados básicos sobre los cuales erigíamos —como occidentales— nuestro "mundo". En este sentido, debemos considerar que la actual crisis de la Iglesia no está aislada del contexto cultural global, y en muchos sentidos, valdría la pena considerar qué tanto de esa crisis es por ser Iglesia y qué tanto es por ser una institución de cuño occidental. El oleaje de esta crisis no provie-

[1] Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007, p. 22.

ne del interior de la institución eclesiástica, sino que se mueve a la par que las demás instituciones culturales del occidente moderno en medio de corrientes que alejan cada vez más de los fundamentos de la modernidad.

La integración a la dinámica de mercado y corrientes ideológicas posmodernas de culturas hasta hace muy poco tradicionales abre un horizonte inmenso de nuevas manifestaciones de integración de lo religioso en la vida social en combinaciones inesperadas y hasta hace unas décadas, francamente imprevisibles e inconcebibles. La articulación de la religión con factores mágico-cósmicos, de corte místico-ecléctico —que lleva a la sobrevaloración de fórmulas mágicas en el que el éxito de la relación con lo sagrado depende de tener la pócima correcta, el número adecuado, las fechas y colores propicios, en una dinámica asocial y solipsista de "religión a la carta"— son sólo un ejemplo de esta tendencia y nueva configuración cultural, en la cual la razón se diluye y crece una suerte de fe ciega e incoherente que parece satisfacer los apetitos existenciales de los hombres posmodernos, en una ficción de un eterno presente irresponsable y descomprometido. Sin embargo, el hecho de que en el mismo sujeto religioso confluyan tendencias de corte posmoderno que, sin malestar alguno, puede combinar con partes de la expresión religiosa oficial institucionalizada de cuño tradicional, evidencia que en este fenómeno subyace mucho más de lo que superficialmente podría juzgarse. Estos neomestizajes son una ventana privilegiada para explorar la nueva configuración antropológica contemporánea. Se trata de una vivencia religiosa totalmente personal, en extremo, hasta el punto del solipsismo completamente desconectado de vínculos alternos. En realidad, es completamente coherente con las tendencias generales que culturalmente se viven en el flujo de lo que llamamos posmodernidad, donde las desilusiones del proyecto moderno hacen buscar un nuevo proyecto al margen de los grandes baluartes de la modernidad: la institución, la racionalidad, el progreso (visión optimista del futuro) y el humanismo (confianza en el ser humano y sus proyectos). En este contexto, la relación fe-razón necesariamente se reconfigura.

Las expresiones religiosas en contextos posmodernos suceden donde la tradición es de un espectro temporal mucho más corto, en comparación con sociedades tradicionales o, de plano, prácticas novedosas y emergentes sin raigambre alguna, posible génesis de nuevas tradiciones en formación.

Me parece oportuno señalar una división necesaria —al menos, desde el análisis teórico— para evitar una homologación aniquilante de la particularidad histórico-contextual de la diversidad implícita en las diversas expresio-

nes religiosas populares. Me refiero, por un lado, a las expresiones religiosas tradicionales en contextos rurales, campesinos indígenas, o bien, de origen indígena, las cuales son manifestaciones sincréticas, híbridas, cuya pervivencia implica procesos históricos de larga duración donde hubo clara mezcla de raíces culturales de diversas procedencias, con lo cual se logra una síntesis cultural operante en una verdadera traducción local del mensaje cristiano, otrora exógeno, ahora endógeno a las culturas receptoras, en la reformulación de un cristianismo agrícola de corte cultural indígena. Pero, por otro lado, también están las expresiones religiosas populares urbanas en contextos posmodernos.

Injusto y perverso sería homologar la realidad social operante en las manifestaciones religiosas populares en ambos contextos, insistiendo de nuevo que la idea abarcante de "lo rural" y "lo urbano" son ficciones necesarias hasta cierto punto desde la teoría, pero inexistentes como bloques monolíticos en la realidad social; más bien, insistimos en la importancia de ubicar cada caso en su singularidad con miras a una comprensión cabal del fenómeno observado desde su propia lógica cultural interna que lo estructura y cohesiona.

Recordemos que en la religiosidad popular se entrecruzan muchas matrices culturales que se fusionan, conviven o configuran en una síntesis operante en la mezcla fraguada en el contexto social específico. En este sentido:

> En la religiosidad popular es donde en la actualidad se genera la mixtura entre varios sistemas religiosos: las cosmovisiones indígenas familiarizadas con la magia, el curanderismo, el animismo y el "paganismo", el catolicismo articulador de la devoción a los santos y vírgenes, el milagro y el ritualismo, pero también la espiritualidad nueva era y la neoesoteria. Aunque estas dos, son también matrices de sentido que retoman retazos de tradiciones exotizadas (desde Oriente hasta Occidente, desde la Patagonia hasta el Tíbet) y que son un signo de la religiosidad propia de la era de la globalización cultural, pues tienden a universalizar las religiones históricas, con las tradiciones esotéricas, con los nativismos exóticos, y con creencias seudocientíficas, en una amalgama que genera una yuxtaposición de fragmentos amalgamados.[2]

[2] Renée de la Torre, "La religiosidad popular como 'entre-medio' entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada", *Civitas*, Revista de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande, Porto Alegre, vol. 12, núm. 3, septiembre-diciembre de 2012, pp. 506-521.

Así pues, entiendo que no parece conveniente analizar los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos homologándolos con los percibidos en la realidad social en contextos rurales. Hay diferencias sustanciales en la particular vivencia religiosa en uno y otro contexto.

La cuestión de la individualidad exacerbada de los contextos urbanos bajo el influjo de la posmodernidad y sus tendencias parece contrastar fuertemente con la colectividad operante y muy valorada en contextos rurales, tradicionales, máxime en las de corte cultural indígena o de ascendencia indígena.

Esta polarización, entre lo exclusiva y netamente individual y el entendimiento social de un individuo absorto en la colectividad, podría ayudarnos a definir, en primera instancia, la peculiaridad de los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos culturalmente posmodernos. La ausencia de una historia común que perfile una identidad única en estos contextos metropolitanos parece dejar al individuo solo y subyacente por sus propios recursos materiales e ideológicos. Ante la ausencia de una tradición viva, omniabarcante y significante de la vida, la opción que queda es la construcción de la propia tradición que configure la identidad, aunque sea híper fraccionada, tal vez tanto como individuos haya.

Tabla 2. Religiosidad popular de corte tradicional y religiosidad popular urbana mezclada con las tendencias posmodernas

Religiosidad popular tradicional	Religiosidad popular urbana de corte posmoderno
Conlleva un proceso histórico de larga duración.	Hay un claro ultraindividualismo.
Tiene un sustrato social claro; es un patrimonio compartido; opera en una lógica social que hace significativo para más de un individuo lo que se celebra o realiza.	Eso ocasiona una hiperdiversificación de sentidos; así, aunque haya tumulto, no hay unidad cosmovisional.

Conglomeración social que implica una cosmovisión compartida.	En la ausencia de una tradición común omniabarcante; se crean nuevas tradiciones.
Se busca la socialización, compartir, propagar; no encuentra mucho sentido en el ostracismo.	Religión de un solo fiel, religión a la carta.
Es estructurada y coherente en un discurso local reformulado frente al discurso hegemónico institucional.	Es intrínsecamente desestructurada por la increíble permeabilidad y excesiva apertura. Apatía social.

Fuente: Elaboración del autor.

En medio de esta realidad social reconfigurada de lo colectivo (en un pasado moderno que se desvaloriza), la nueva apuesta es por el individuo solitario que, absorto en la fantasía de un eterno presente, se rige por sus propios principios erguidos como absolutos incuestionables basados en el bienestar, la capacidad adquisitiva y el *statu quo*. En definitiva, esto permea la concepción religiosa que se perfila como "religión a la carta" o bien, como apuntó Duch,[3] la religión de un solo feligrés: este hombre o aquella mujer.

Resalta que esta nueva configuración social haga repuntar las manifestaciones religiosas populares en la urbe. Es interesante, pues es una tendencia a franco contrapelo de las tendencias modernas, hasta hace poco vigentes, que pretendían la desaparición de la religión de la escena social. Pero no es sorprendente, porque, frente a las tendencias culturales posmodernas, lo que principalmente entra en crisis de legitimidad son la figura de autoridad y la institución. Y resulta que la iglesia es exactamente referente cultural privilegiado en Occidente de ambas instancias; así pues, el despunte de lo religioso no se encauzaría en el caudal de la religión institucionalizada, sino precisamente en las instancias religiosas populares. Es natural que la espiritualidad del hombre posmoderno occidental migrara en la contemporaneidad hacia expresiones religiosas no contenidas en los marcos institucionales tradicionales. Súmese esto a lo antes dicho acerca de la ausencia de tradición e identidad omniabarcante

[3] *Cfr.* L. Duch*, op. cit.*

en la sociedad urbana y tendremos un campo fértil, abierto y receptivo a cuanta propuesta religiosa llegue de cualquier coordenada.

Es evidente, entonces, que la religiosidad popular encuentra espacio propicio en los contextos urbanos contemporáneos, pero en un sentido plenamente individual, con una fuerte carga de apatía social. Ahí es posible la conglomeración momentánea o adscripción nominal a tal o cual grupo, como garantía de una rústica idea de pertenencia, pero, en todo caso, sustancialmente diferente de los lazos sociales tejidos en las dinámicas religiosas populares en contextos tradicionales campesinos o incluso algunas expresiones urbanas que añaden el elemento de la tradición fuerte. Lo anterior implica una vivencia colectiva más o menos consensuada, aunque sea en el mínimo de una cosmovisión común que posibilita la operatividad de una vivencia religiosa colectiva.

Aquí surge una pregunta obligada: ¿las expresiones religiosas populares urbanas son lo mismo o se distinguen de las expresiones religiosas posmodernas? Definitivamente, no parecen ser lo mismo; sin embargo, no es posible polarizar y pretender pureza en ambas tendencias. La realidad social es plural, enormemente permeable, cambiante; en ella se entremezclan libremente todas las combinaciones posibles. En este sentido, es pertinente destacar la necesidad de estudios posteriores que profundicen en este asunto: la religiosidad popular urbana, para seguir siendo religiosidad popular, requiere un mínimo de interacción, amistosa o no, con la iglesia. La religiosidad posmoderna puede o no tener contacto con la iglesia; es una espiritualidad completamente laica y desagregada de cualquier vínculo institucional religioso, por lo tanto, abierta a cualquier tendencia de cualquier lugar, en una franca apertura a nuevos mestizajes y sincretismos inagotables.

Si no son lo mismo la religiosidad popular urbana y la religiosidad posmoderna, ¿en qué difieren específicamente? Más sugestivo aún: ¿cómo y bajo qué circunstancias se articulan, fusionan o separan? El sujeto creyente deambula libremente por ambas posibilidades; eso se entiende dada la característica de la individualización absoluta, pero sería interesante profundizar en este sujeto religioso que va y viene de un territorio a otro sin ningún empacho ni problema de conciencia. En primer lugar, tendríamos que apuntar que los cultos posmodernos se caracterizan por una clara oposición a toda forma de regulación institucional; son de suyo periféricos (en relación a la instancia religiosa oficial central) y se distinguen por su efervescencia y rápida expansión, pero muy poca constancia de sus miembros en un período de largo plazo, por lo que los adep-

tos son fluctuantes, con un periodo muy corto entre el pasmo inicial y el olvido total, pasando por los puntos intermedios de atracción, desilusión y abandono.

Por lo pronto, podríamos ofrecer esta caracterización de lo que hemos llamado aquí *religión posmoderna*:

- Privatización de la experiencia religiosa (coherente con la atomización ultra individualista posmoderna).
- Carencia de socialidad en la vivencia religiosa.
- Falta total de *sistematización*, coherencia, lógica y estructura.
- Alta permeabilidad y tendencia a la hibridación continua.
- Ausencia de una ética implícita en la opción religiosa.
- Religiosidad de *eficiencia pragmática y material*. Se valora con base en su utilidad.
- Espiritualidad del sentimiento y el estado de ánimo.
- Creencias amalgamadas, yuxtapuestas, una religión de retazos cosidos indiscriminadamente. Un auténtico muégano de trozos pequeños pegosteados por una miel de sentimientos, pasiones y utilidades.
- Para su subsistencia, no requiere en absoluto la instancia oficial; si se da la ` relación, ésta es fortuita y accidental, no esencial.
- Carentes de tradición, normatividad y autoridad, *i. e.,* sin ningún punto de referencia fuera del sujeto. Son completamente subjetivas e inmanentes. Aun el ente sagrado es despojado de su Trascendencia para inmanentizarse en una relación utilitaria y hasta cierto punto, desechable.

Dadas estas características, es muy comprensible que los diferentes cultos en este estilo de religión posmoderna se acerquen a la visión mágica del mundo. Recordemos que la magia considera que el mundo puede ser manipulado a partir de fórmulas y procedimientos rituales que hacen que la realidad reaccione de acuerdo con la voluntad de quien ejecuta el acto mágico. No importan consideraciones éticas ni la voluntad de terceros involucrados, mientras el ritual mágico se realice con efectividad; desde esta postura, los elementos existentes en el mundo reaccionarán invariablemente, según la voluntad de quien pronuncia la fórmula mágica. Así pues, se trata de una vivencia religiosa totalmente personal, extrema, hasta el punto del solipsismo desconectado de todo vínculo. La nueva tendencia posmoderna resulta en un ser humano que vive un eterno presente, en la ficción de una eterna juventud y la eterna huida del compromiso, instalándose en un nuevo tipo de hedonismo, donde el placer inmediato se convierte en el refuerzo perenne de la ficción de ese eterno presente. En esta nue-

va tendencia cultural de la inmediatez, los discursos religiosos institucionales se ven severamente afectados, pues son, en primera instancia, institucionales; involucran una figura de autoridad y sostienen proyectos a largo plazo (que implican toda la vida). Frente a este choque, no es de extrañar que, en su búsqueda por saciar su sed religiosa, muchos se encaminen a aquellas propuestas que ni les exigen compromiso ni constancia, ni nada más allá de lo que en el momento desean remediar. Por eso, la mencionada tendencia hacia lo mágico: la fórmula, el amuleto, el fetiche que asegura la protección o la inclinación del cosmos en favor de la intencionalidad propia.

En este contexto general, deben ubicarse las expresiones religiosas posmodernas. Son formas religiosas que cobran sentido única y exclusivamente para el ser humano que vive inserto en este contexto general posmoderno, donde el compromiso se diluye al máximo, la visión de futuro se obnubila hasta casi desaparecer de la escena, y sólo queda la ficción de un eterno presente, siempre joven, siempre bello, siempre placentero, completamente fuera de foco de lo que conlleva la naturaleza humana frágil, perecedera y tendiente a la degradación. Estas nuevas expresiones religiosas son vistas con total coherencia y orden por un sujeto posmoderno que se ha autovalorado exclusivamente en su individualidad, sin mayor conexión social que la virtual, siempre a un clic de distancia de cortar cualquier incomodidad o interpelación.

Desde este punto de vista, no extraña que, si por un lado tenemos un ambiente sumamente amigable con lo religioso y lo espiritual (en indefinido) y, por el otro lado, un sujeto que decide qué adoptar para hoy —y exclusivamente para hoy—, hay que reconocer que las religiones, en cierto sentido, no sólo se han uniformado en una escala de valores homogénea, sino que también se han desmantelado y se venden por partes en una dinámica de mercado, donde la oferta y la demanda marcan la diferencia para el consumidor final.

Dada esta realidad, estas expresiones religiosas posmodernas se caracterizan por su volatilidad. Dan la bienvenida sin ningún filtro y así como reciben despiden cuando el individuo no encuentra más satisfacción emocional en ellas. Acordes a esta antropología posmoderna, se caracterizan también por el desarraigo y la falta de vinculación a un pasado que ate a un estado y compromiso primigenio. Al ser un ofrecimiento destinado específicamente a esta nueva configuración de ser humano, no requiere del adscrito ningún compromiso, adhesión normativa, proyecto a largo plazo o exclusividad de pertenencia. Empata, como propuesta

religiosa, al molde de esta nueva forma de ser humano: *light*, versátil, fugaz, intuitiva, pasional, sin ataduras, atemporal y sin compromisos.

El sujeto creyente posmoderno termina deambulando libremente por la sobreoferta de posibilidades. Eso se entiende dada la característica de la individualización absoluta, pero sería interesante profundizar en este sujeto religioso que va y viene de un territorio a otro sin ningún empacho ni problema de conciencia. El conjunto es completamente incoherente y desorganizado, con elementos que de suyo son mutuamente excluyentes, pero que en la psique del sujeto religioso posmoderno al fin y al cabo conviven: la racionalidad no opera en términos de estructura lógica y coherencia; es una racionalidad debilitada que cede paso a otros aspectos de la vida humana, como el sentimiento, la pasión, la intuición que la obnubilan, y la fe convive con estas irrupciones en la escena social, en una nueva escala de valores donde la razón ya no es privilegiada.

Cabe señalar que las nuevas formas de religiosidad posmoderna y su integración dinámica con las expresiones de la religiosidad popular son consideradas imprecisas, nebulosas y vagas; tal vez porque hemos querido entenderlas desde la religión institucional estructurada, lógica y coherente desde el discurso de universalidad incuestionable.

Este ámbito posmoderno requiere un acercamiento plural y descentrado, o simplemente no habrá ninguna comprensión ni entendimiento y seguiremos en las distancias inconexas entre la teoría y la práctica, entre lo que realmente pasa en la realidad social eminentemente plural y lo que queremos decirnos a nosotros mismos desde la teoría que pretende universalizarlo todo desde un discurso racional unitario.

La riqueza de la religiosidad popular viene, en gran medida, de la capacidad de englobar diversos aspectos de la vida social local, revalorando la situación particular del grupo íntimo que se cobija en esta expresión. Dicho en otros términos, frente a la avasalladora muralla de anonimato de la masa sin rostro que pareciera guiar contra voluntad la vida del hombre citadino contemporáneo, existe la posibilidad de que el rostro vuelva a definirse, al menos en el pequeño círculo del barrio, la colonia, la banda, la calle, la unidad por medio de la religiosidad popular; preferentemente, mediante las imágenes de los santos protectores, pero también desde otras prácticas aglutinantes y dadoras de sentido en el esfuerzo conjunto: representaciones, peregrinaciones, ferias y demás.

Tabla 3. Religiosidad popular urbana y religiosidad netamente posmoderna

Religiosidad popular urbana	Religiosidad netamente posmoderna
Conserva nexos de interacción con la institución eclesiástica. Ese nexo la define en su existencia social.	No requiere esos nexos de interacción; puede tenerlos o no. Pero si se dan o no, no la definen; es indistinto.
Comparte algunos símbolos, lenguaje, aspectos litúrgicos y demás, con la oficialidad, aunque los reformule o integre otros de distintas procedencias.	Sus símbolos, lenguaje o ritualidad pueden provenir de cualquier vena religiosa oriental u occidental, actual o antigua.
Conserva algunos rasgos de socialidad, el símbolo de referencia (San Judas, la Virgen de Guadalupe, la Santa Muerte). Es un aglutinante, aunque sea ocasional y esporádicamente. A pesar de que se privilegie la interpretación personal sobre ese símbolo, el significado se comparte —al menos, en parte— con un grupo empático al culto popular específico. Recordemos que, por mínimo que sea, hay nexo con la iglesia.	Es preferente y, a veces, exclusivamente un culto individual; en absoluto requiere la socialidad y, en ocasiones, ni siquiera comparte un símbolo con otros. No requiere al otro, que puede estar o no. Recordemos que el nexo con la iglesia es indiferente; puede darse o no, pero, aunque se dé, no es definitorio.

Fuente: Elaboración del autor.

Por ello, insisto en que es necesario hacer patente que, en la lógica cultural que subyace en la religión popular, se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que dicta la hegemonía, y su propia singularidad encuentra refugio en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan.

El contexto general donde ubicar estas expresiones religiosas populares es la desgracia humana, no fortuita, sino constante y cotidiana. Es decir, nuestra existencia es limitada, llena de afanoso trabajo, penalidades; una que otra re-

compensa fugaz y más trabajo. La vida humana es dura, se desarrolla en medio de una rudeza cruda y despiadada.

La frase "Dios perdona, pero el tiempo no" nos deja ver esa sabiduría popular de conciencia de un algo más allá de las voluntades humana y divina —¿el destino?— que, como dijera el poeta árabe, "atropella a los hombres como un camello ciego". Luces y sombras se entreveran, la dicha y el sufrimiento se abonan y crecen a la par; no hay garantías ni recetas infalibles para prolongar la bienaventuranza y alejar la desgracia; una y otra nos esperan a la vuelta de la esquina y sobra decir que tal vez más frecuentemente sea la desdicha la que nos asalta en el camino de la vida.

Se trata de una esperanza caracterizada por seguir esperando contra toda esperanza. Es irracional, allende la razón misma; no está bajo la impronta de una lógica estructural, sino que atiende a la necesidad de aferrarse a un sentido que mantenga a flote la existencia, en medio del colapso de los pilares que la mantenían significativa. No son las razones lógicas, coherentes y estructuradas las que importan, sino satisfacer una sed de sentido. El caos se vuelve a cosmificar. La vida vuelve a tener sentido y se puede reconfigurar el camino vital en las nuevas circunstancias de la vida en medio de las adversidades. Se trata de una auténtica lucha por el sentido de la vida, en un esfuerzo cotidiano por significar los acontecimientos.

El fenomenólogo de la religión y monje benedictino contemporáneo, Lluís Duch,[4] acuña el término *trayecto vital* para referir una línea temporal donde ocurren innumerables percances, imponderables e imprevistos que atentan contra la secuencia de un tránsito vital muy lejos de ser predecible, ordenado, llano y tranquilo. Esos imponderables truncan proyectos, consecuciones, en un desarrollo vital donde un no es difícil de aceptar por las implicaciones que conlleva. Si la lógica racional, la ciencia y el sentido común dicen "no", se recurre, mediante la fe y la esperanza, a aliados provenientes de otro ámbito de posibilidades: lo sagrado y el misterio.

Desde esta perspectiva, la resignificación cotidiana de los acontecimientos "adversos" ayuda a "remendar" las rupturas en el trayecto vital, y coadyuva a la posibilidad de mantener proyectos, identidad, decisión en medio de la catástrofe. La dureza de la vida cotidiana, llevada a su extremo en las situaciones límite de

[4] *Idem.*

la existencia hace imperativo que se articule un sentido a los sinsabores experimentados: el dolor, la degeneración, el sufrimiento, la enfermedad, la privación, la guerra y la muerte, son experiencias que pueden ser antropológicamente aniquilantes. La asignación de sentido a estos episodios de la vida ayuda a seguir tejiendo la trama del propio trayecto vital en concordancia con lo ya vivido, el angustioso presente de la turbulencia y el porvenir reconfigurado a la nueva situación que el tropiezo obligue. En este sentido, y en las palabras de Emmanuel Levinas, ayuda a "distinguir en la quemadura del sufrimiento, la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad".[5]

Sin embargo, no somos ingenuos; reconocemos ciertos problemas implícitos en esta vivencia religiosa, inserta en las características culturales propias del hombre posmoderno: su apatía social y su afán de individualización aislante que disuelve toda posibilidad de interacción social.

En este sentido, traigo a colación el *neopaganismo* al que Pablo Tirado Marro hace referencia en su crítico texto "¿Religiosidad popular cristiana o neopaganismo tardomoderno aparentemente cristiano?",[6] pues se acerca mucho a lo que aquí y en trabajos previos he llamado *religión posmoderna*.[7] Tirado Marro previene de ciertos elementos de riesgo o revisión que habrá que tomar en cuenta en el análisis de estos fenómenos religiosos populares en contextos urbanos posmodernos:

> Podemos acentuar el peligro de desvirtuar lo trascendente, permaneciendo en el nivel de la *inmanencia y ausencia simbólica*. El ser humano orientado ex-

---

[5] Emmanuel Levinas, "La experiencia judía del prisionero", *Escritos inéditos 1,* Madrid, Trotta, pp. 131-135, 2013.

[6] Pablo Tirado Marro, ¿Religiosidad popular cristiana o neopaganismo tardomoderno aparentemente cristiano?, en José Luis Alonso Ponga, David Álvarez Cineira, Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (coords.), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 59-69.

[7] *Cfr.* Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "Presentación", en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, 2014, pp. 35-68; R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, Introducción: "Religiosidad popular en México y sus transformaciones de lo rural a lo urbano (contextualización ideológica de los exvotos)", en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes y A. M. Juárez Becerril, *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*, México, Senda Libre, 2018, pp. 7-15; R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Análisis interpretativo desde la filosofía y la psicología de la religión", *Entre el cobijo y el abandono en las encrucijadas de la existencia,* en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes y A. M. Juárez Becerril, *Hierofanías de lo cotidiano…*, pp. 45-89. R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la Religiosidad Popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social", en Jesús Serrano, Alejandro Emiliano y R. A. Gómez Arzapalo (coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, México, San Pablo. En prensa.

> clusivamente por lo inmediato, pragmático y empírico suele acabar buscando/ siendo un horizonte finito y superficial.
> La apelación a las relaciones interpersonales y la solidaridad pueden ser un refugio en el grupo inmediato que me satisface (recurso neopagano), encerrando detrás de sí, una *antropología individualista* que sólo reconoce lo otro en cuanto beneficioso para sí mismo. Así mismo puede ser un coladero de justificación de injusticias y no reconocer las interpelaciones del otro para mí.
> Es cierto que el cristianismo helenizado, precisamente ha helenizado, y en consecuencia transmitido, una religión del Logos, del concepto, de la doctrina, moral heterónoma y del ritualismo vacío y mágico, pero la religiosidad actual necesita de un *logos interno*, es decir, algo razonable, que garantice escapar de la superstición, del fideísmo, del fanatismo o de la credulidad.
> La *emoción* y otras dimensiones afectivas son muy necesarias para la vivencia cristiana, pero, por otra parte, y junto con la ausencia de ese logos interno, pueden derivar en una experiencia fácilmente manipulable y por supuesto alejada de una implicación sociopolítica. *La privatización de la religión, el relativismo y la falta del logos razonable* puede generar una religiosidad-humanidad-sociedad babilónica que lejos de ser tolerante e integradora, acabe en la división, exclusión y conflicto.[8]

Aunque los cultos populares estén fuera de toda lógica para la iglesia católica, no quiere decir que sean actividades de suyo insignificantes. Antes bien, están revestidas de un significado y cuentan con una lógica inherente; pero, evidentemente, son diferentes. A pesar de la dificultad propia de entender este tipo de cultos dada su diversidad, volatilidad, desestructura inherente y falta de homogeneidad, hay que señalar que, en una visión social de conjunto, no pueden ser simplemente negados y descartados como si no existieran. Podremos no estar de acuerdo, pero su presencia fenoménica en la sociedad es creciente e impulsa con fuerza a sectores numerosos de la sociedad contemporánea. En todo caso, cabría reflexionar que, si no se entiende el fenómeno, es tal vez porque no hay un enfoque adecuado para entenderlo.

Por parte de la iglesia católica, si sabe leerse e interpretarse el caos desestructurado del hombre posmoderno y sus profundas crisis (de sentido, pertenencia social, fe, entre otros), la iglesia podría aplicarse a sí misma el refrán "A río revuelto, ganancia de pescadores". Ya algunos teólogos, como José María

[8] P. Tirado Marro, *op. cit.,* pp. 68-69.

Mardones[9] y Luis González Carvajal,[10] insisten que, en el actual entorno globalizado de corte eminentemente posmoderno, la religión cristiana se encuentra sumergida en una crisis sin precedentes que la estructura institucional no parece ser capaz de afrontar bajo los lineamientos tradicionales, precisamente porque la figura de la institución, la autoridad y la tradición, no sólo en el ámbito eclesiástico, sino en todos los ámbitos de la cultura occidental también está en crisis. Desde el seno de la iglesia, estos autores insisten en que, si saben atenderse las innumerables carencias de este ser humano inserto en esta nueva configuración cultural, con un acercamiento no soberbio, sino humilde. Sobre todo, en la forma respetuosa de aproximarse al otro desde su otredad y sus significados, la iglesia podría encontrar un lugar más que privilegiado en medio de la vorágine solipsista de la época contemporánea, explotando lo que le es esencial: la socialidad a través de su vocación de *ecclesía*.

En la misma línea de pensamiento está el ya antes citado Lluís Duch, quien, como monje benedictino, pero también como antropólogo, realiza desde dentro una fuerte crítica a la iglesia en su configuración actual. Sostiene que Dios, dentro del cristianismo, se ha convertido en un extraño en su propia casa; el anuncio nietzscheano de "Dios ha muerto" se ha convertido en algo real y cotidiano; un Dios muerto que murió porque lo matamos, mediante el robo de su trascendencia, al inmanentizarlo en conceptos y argumentos sólidos, lógicos, coherentes y convincentes que lo despojaron de todo carácter personal, dejándolo desnudo de todo sentido y flotando su cadáver en el mar del absurdo y el vacío. Dice Duch,[11] retomando a Giuseppe Ruggieri:

> La hipótesis que sustenta un discurso verosímil sobre la extrañeza de Dios en su Iglesia es que no sólo por parte de algunos pensadores, sino como componente de la conciencia general, ha madurado una representación de las relaciones humanas que se fundamenta en otra valoración de la alteridad sexual, cultural, religiosa, etc. Esa nueva valoración hace posible, por un lado, una comprensión más profunda del Dios de Jesucristo y, por el otro, pone al descubierto

[9] José María Mardones, *Posmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*, Santander, Sal Terrae, 1988; *Posmodernidad y neoconservadurismo: reflexiones sobre la fe y la cultura*, Navarra, Verbo Divino, 1991; "Nueva Espiritualidad: sociedad moderna y cristianismo", *Cuadernos Fe y Cultura*, núm. 11, México, Universidad Iberoamericana-ITESO, 1999.

[10] Luis González-Carvajal, *Ésta es nuestra fe: teología para universitarios*, Santander, Sal Terrae, 1989; *Ideas y creencias del hombre actual*, Santander, Sal Terrae, 1993; *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Santander, Sal Terrae, 1993.

[11] *Ibidem,* p. 19.

> una insuficiencia "jurídico-teológica" de la comprensión que tiene la Iglesia de sus relaciones con el otro. Es esta insuficiencia jurídico-teológica de la Iglesia en sus relaciones con el otro la que provoca la extrañeza de Dios. Dios, sin embargo, conserva "su" derecho.[12]

La idea de presentar este punteo es encausar cierto estilo en el enfoque interpretativo de estos fenómenos religiosos populares, valorados desde sí mismos y su peculiaridad histórico-cultural, antes del encasillamiento monológico de una comparación descontextualizada a un modelo universal de lo que "debería ser" desde la ortodoxia institucional eclesiástica. No partimos del supuesto del "debería", sino de lo que efectivamente *es*. Es un enfoque fenomenológico; partimos de la observación de lo que ocurre en la realidad social y tratamos de entenderlo y explicarlo desde lo que los actores sociales que la generan dicen acerca de sí mismos en el contexto celebrativo.

Partimos de una postura positiva que valora la religiosidad popular en relación (más no exclusivamente) con la instancia oficial. Es decir, la religiosidad popular es un hecho social valioso en sí mismo, dotado de sentido cultural, independientemente de que la religión oficial no vea sentido en ella, porque se aleja de principios universales custodiados por el canon. De hecho, sin poder universalizar esta afirmación, me parece evidente que, en la época contemporánea, hay una revaloración eclesiástica de la religiosidad popular. Si hubo una época en que la jerarquía eclesiástica denostó las manifestaciones religiosas populares por considerarlas tendientes a la superstición y ancladas en cierto paganismo primitivo, la situación actual ha cambiado. Aquí podríamos intercalar lo expresado por Ramos Guerreira: "Haber señalado la conexión que une la religiosidad popular con los misterios fundamentales de la Iglesia equivale a decir que el fenómeno de la religiosidad popular es en sí mismo riqueza pastoral, es más, es afirmar que, sin su presencia, algo fundamental faltaría en la tarea de la Iglesia que es la Evangelización".[13]

En consonancia con la postura de Ramos Guerreira, Nicolás López declara que "la Iglesia, desde su experiencia multisecular, sabe que la piedad popular es un don del Espíritu que debe no solamente custodiar, preservándolo de los

---

[12] La referencia que retoma Duch de Ruggieri se refiere a Giuseppe Ruggieri, "Gott-ein Fremder in der Kirche?", en P. Hünermann (ed.), *Gott-ein Fremder in unserent Haus? Die Zukunft des Glaubensin Europa*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1996, pp. 149-170. El párrafo aquí referido se encuentra específicamente en la p. 152.

[13] Julio Agustín Ramos Guerreira, en J. A. Ramos, M. A. Peña, F. Rodríguez (eds.), *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos,* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2004, p. 158.

riesgos que pueden afectar a sus manifestaciones, sino fomentar también juntamente con la vida litúrgica de los fieles".[14]

De esta manera, más bien estaríamos propugnando y defendiendo una suerte de cristianismo hasta cierto punto desintitucionalizado, que busca fluir por otros itinerarios —distintos de los del dogma y el canon—, más significativos para la vida real y concreta de quienes cobijan ese cristianismo en la historia —no universal, sino real, concreta y específica. Es decir, por una expresión religiosa de la experiencia cotidiana.

Afirma Emmanuel Levinas:

> El poder es la manera en que se produce un origen, un principio en la anarquía de los elementos que por sí mismos van de ninguna parte a ninguna parte: este cielo, este mar, este viento, esta luz, esta noche. Sus revuelos, su trajín, su cabeceo o sus balanceos, sus oleajes repiten el caos del hay. El origen y el sentido se producen bajo las especies de un ente. El ente como tal se recupera del ser anónimo en que está sumergido, o se ahoga. Se recupera o rehace pudiendo sobre esos elementos anónimos, asumiéndolos, y por consiguiente, empezando siempre de nuevo, resurgiendo en el origen de lo que sucede.[15]

En medio de esa anarquía anónima y sin sentido de la interminable sucesión de acontecimientos en el mundo, que escapa de sus manos y control, el sujeto religioso requiere imperiosamente significar su estadía para dar sentido a lo que le rodea, a su propia situación en medio del caos, que deja de serlo para convertirse en un cosmos. Y, si ese proceso lo lleva lejos de los linderos de la ortodoxia, ¿es por eso culturalmente menos válido? Para no ahogarse en el agitado mar de una vida material adversa, debe asignarles sentido, y eso es rehacerse asumiendo el anonimato de lo que pasa, en la fuerza personificadora del sentido implícito en el "pasa porque…" En ese proceso, la noción de lo sagrado juega un papel decisivo, dada su calidad extrahistórica y trascendente (me puede ayudar precisamente porque está afuera y es más fuerte), tal vez demasiado trascendente desde la oficialidad. Y tal vez por ello la religiosidad popular sea ese estadio intermedio entre un más allá demasiado lejano, y un acá duro y riguroso donde la ayuda de orden divino es más que bienvenida, pero de forma asequible, cercana, materialmente efectiva y de una eficacia rápida.

[14] Nicolás López, en *ibidem*, p. 190.

[15] Emmanuel Levinas, "Más allá de lo posible", *Escritos inéditos 2,* Madrid, Trotta, 2015, p. 195.

Bibliografía

Duch, Lluís, *Un extraño en nuestra casa,* Barcelona, Herder, 2007.

Torre, Renée de la, "La religiosidad popular como 'entre-medio' entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada", *Civitas,* Revista de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande, Porto Alegre, vol. 12, núm. 3, septiembre-diciembre de 2012.

Tirado Marro, Pablo, ¿Religiosidad popular cristiana o neopaganismo tardomoderno aparentemente cristiano?, en José Luis Alonso Ponga, David Álvarez Cineira, Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (coords.), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica,* t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 59-69.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, "Presentación", en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares,* México, Artificio Editores, 2014.

———, Introducción: "Religiosidad popular en México y sus transformaciones de lo rural a lo urbano (contextualización ideológica de los exvotos)", en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes y A. M. Juárez Becerril, *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos,* México, Senda Libre, 2018.

———, "Análisis interpretativo desde la filosofía y la psicología de la religión", *Entre el cobijo y el abandono en las encrucijadas de la existencia,* en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes y A. M. Juárez Becerril, *Hierofanías de lo cotidiano…,* pp. 45-89.

———, "Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la Religiosidad Popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social", en Jesús Serrano, Emiliano, Alejandro y R. A. Gómez Arzapalo (coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea,* México, San Pablo. En prensa.

Mardones, José María, *Posmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento,* Santander, Sal Terrae, 1988.

———, *Posmodernidad y neoconservadurismo: reflexiones sobre la fe y la cultura,* Navarra, Verbo Divino, 1991.

———, "Nueva Espiritualidad: sociedad moderna y cristianismo", *Cuadernos Fe y Cultura,* núm. 11, México, Universidad Iberoamericana-ITESO, 1999.

González-Carvajal, Luis, *Ésta es nuestra fe: teología para universitarios*, Santander, Sal Terrae, 1989; *Ideas y creencias del hombre actual*, Santander, Sal Terrae, 1993; *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Santander, Sal Terrae, 1993.

Ruggieri, Giuseppe, "Gott-ein Fremder in der Kirche?", en P. Hünermann (ed.), *Gott-ein Fremder in unserent Haus? Die Zukunft des Glaubensin Europa*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1996.

Ramos Guerreira, Julio Agustín, en J. A. Ramos, M. A. Peña, F. Rodríguez (eds.), *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos,* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2004.

Levinas, Emmanuel, "La experiencia judía del prisionero", *Escritos inéditos 1*, Madrid, Trotta, 2013.

———, "Más allá de lo posible", *Escritos inéditos 2*, Madrid, Trotta, 2015.

Otredad en la religión posmoderna: entre el individuo difuminado y el esbozo comunitario

Víctor Hugo González García,
Universidad Intercontinental

El nivel ético presuntamente alcanzado en nuestro tiempo y que puede reflejarse en los derechos humanos y en la defensa de la dignidad humana es puesto en entredicho en tiempos de desencanto y de incertidumbre generalizada. Al resentir las implicaciones de la globalización económica, política, democrática, cultural, y demás, el ser humano se percata de que los problemas acuciantes son de magnitud planetaria. Las confrontaciones bélicas, la barbarie terrorista, el poder de un imperio radical cuyas acciones emprende en nombre de los ideales de la democracia justificando las llamadas *intervenciones preventivas*, el fanatismo religioso y nacionalista y el hiperpoder armamental, junto con el derroche económico que comporta, son desafíos de una época neoliberal y globalizadora que no ofrecen tranquilidad ni prometen un futuro más humano. Nos guste o no, en ello estamos insertos todos. Por tanto, dar la cara a tales desafíos es una tarea humana.

Este texto se propone, justamente, repensar esos problemas desafiantes desde una relación entre cultura y religión. En primer lugar, identificaremos las implicaciones sociales y las propuestas originadas por el sistema social predominante, una vez perdido el monopolio de la cosmovisión religiosa y las orientaciones de sentido que generaba. En un segundo momento, explicaremos los criterios con los cuales el llamado *pensamiento único* se presenta como utopía intrahistórica hasta llegar a absolutizarse y constituirse como propuesta definitiva para erradicar los males que acechan a los seres humanos. Por último, nos acercaremos a la religión y a la fe cristiana desde la racionalidad crítica para plantear una clave hermenéutica que haga frente al 'pensamiento único' y proponer que aún hay alternativas históricas al negar cualquier absolutización y sacralización del sistema social dominante, incluso de cualquier realidad cuya impronta sea la finitud.

Implicaciones sociales y propuestas originadas por el sistema social dominante tras la pérdida del monopolio de la cosmovisión religiosa

El mundo ya no está dividido en dos grandes ideologías y potencias como lo estaba hasta entrado el último cuarto del siglo XX; en aquel entonces, la llamada *Unión Soviética* y Estados Unidos entablaban relaciones hostiles con miras a obtener el mando sobre el control y organización del mundo en torno de determinadas concepciones socioeconómicas y políticas: comunismo o liberalismo, socialismo o capitalismo. En estas concepciones ya estaban presentes ciertas perspectivas totalitaristas y globalizadoras; lo que resultó de ello fue la imposición de un nuevo orden mundial y el derrumbe de fronteras políticas, económicas y socioculturales, pues el socialismo había llegado a su fin. Aunque tales proyectos fueron considerados ideológicos, hasta cierto punto había en ellos propósitos a futuro que dejaban ver la posibilidad de mejorar las condiciones de vida humana. Al final, el capitalismo no sólo se presentó como un modo de producción, sino como un modo de organización social y política que supone una economía en régimen de mercado y libre iniciativa empresarial; una organización política parlamentaria y democrática; una cultura pluralista y tolerante. El capitalismo acabó siendo una forma de vida social.

El triunfo del capitalismo sobre la Unión Soviética confluyó apresuradamente en la globalización, entendida como la estrategia de acumulación de capital.[1] Aceleradamente, la globalización ganó terrenos amplísimos en la economía, en las finanzas, en políticas públicas, aunque, cabe señalar, extendiendo sus efectos hasta ámbitos sociales, familiares e individuales, inclusive hacia nuestra misma intimidad o vida interior. La privatización de las funciones del Estado, el libre comercio, el desencadenamiento de los movimientos internacionales de los capitales, la disolución del Estado social, la entrega de las funciones de planificación económica a las empresas multinacionales y de la fuerza de trabajo y de la naturaleza a las fuerzas del mercado, han arrasado a nivel mundial.

En efecto, ante el modo en que opera y procede la globalización, no ha habido casi ninguna resistencia relevante. Correlativo a esto, la afianzada falta de alternativas contribuyó a la legitimación de dicho proceso. "Las teorías econó-

[1] *Cfr.* Franz Hinkelammert, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2003, p. 150.

micas y sociales dominantes no analizan el proceso de globalización, lo glorifican. El mercado total semeja ser el fin de la historia y el conocimiento definitivo de lo que la humanidad tiene que hacer."[2]

En las sociedades abiertas actuales y estados descentralizados, conviven diversos grupos sociales, culturales, religiosos, lingüísticos y étnicos, que interaccionan y se mezclan con otros grupos. Los países no se sustraen de esa misma situación. Sin embargo, hay una clara interdependencia de índole variada entre ellos, pero especialmente interdependencia económica. Es decir, lo que sucede en cualquier parte del planeta repercute a miles de kilómetros. La interacción e interdependencia entre sociedades y países reafirma de manera contundente la globalización. Ésta, en cuanto no es sólo económica, afecta la forma de vida, la cultura, la religión, los flujos poblacionales y el orden político:[3] los proyectos para construir y extender enormes complejos habitacionales y modernizar las metrópolis dejan atrás lo rural, lo aldeano; se impone una cultura a través de los medios de comunicación, cultura estandarizada y que podemos llamar *cultura mediática*[4] o *cultura digital*.[5]

La globalización, ligada al capitalismo y a la economía, ha tomado un lugar relevante en la dirección de las sociedades actuales. Así, es decisivo el rumbo y el futuro del mundo y del hombre, según la preponderancia de la globalización económica, a la que podemos llamar *ideología neoliberal*.[6] Ideología en tanto en cuanto se propone como la única alternativa válida para las sociedades poscristianas, posmodernas, pluriculturales y posmetafísicas. Inmersos en un mundo interdependiente e interaccionado y resintiendo los efectos de la globalización, el pensamiento y las religiones actuales colisionan con los desafíos que la globalización les presenta. Y, dicho sea de paso, bajo el predominio neoliberal, el hombre experimenta un desfallecimiento utópico, un cierre de horizontes.

---

[2] F. Hinkelammert, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, San José, Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2003, p. 166.

[3] Juan Antonio Estrada, "¿Dios o los dioses?", *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Madrid, Trotta, p. 85.

[4] *Vid.* Gilles Lipovetsky y Sebastien Charles, "Tiempo contra tiempo o la sociedad hipermoderna", *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2006, pp. 55-110; G. Lipovetsky y J. Serroy, "Todas las pantallas del mundo", *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*, Barcelona, Anagrama, 2009, pp. 217-314.

[5] *Vid.* José Antonio Pérez Tapias, *Internautas y náufragos: la búsqueda del sentido en la cultura digital*, Madrid, Trotta, 2003.

[6] J. A. Estrada, "¿Dios o los dioses?", p. 85.

En la última treintena de años y en el contexto sociocultural actual la conformación y configuración de las sociedades, sociedades abiertas, contradicen la perspectiva totalitarista y hegemónica de cualquier cosmovisión unilateral. De ahí que las condiciones socioculturales actuales sean propicias para la pluralidad. El declive de las sociedades homogéneas y uniformes y estados-nación monolíticos han dado paso a sociedades móviles y heterogéneas y a estados posnacionales.[7] Las visiones totalitaristas han llegado a su fin.

En los albores de la modernidad, la religión gozaba de una posición central, crucial en el momento de considerar cualquier realidad humana como valiosa y digna. Era como un filtro social. La religión podía descalificarla o reconocerla, de manera que quedaba justificada. Una vez terminada la polarización política socialismo-capitalismo, y repuntando la economía capitalista por el fin del socialismo, la centralidad social de la religión comienza a experimental un declive y, con éste, un detrimento de su potencial utópico. Los valores transcendentes quedan relegados a una cuestión personal o familiar y ceden paso a valores, anudados a la búsqueda de éxito económico, productividad, rentabilidad, eficacia, ganancia, costo-beneficio, entre otros. La economía comenzó a estar en el centro de la sociedad, es decir, en el centro de las preocupaciones de los hombres y de las principales instituciones, con lo cual se iniciaron grandes desafíos para la religión.

Una religión que pierde la centralidad de la sociedad quiere decir una religión que ha perdido las funciones legitimadoras. Una religión que ha dejado de estar metida en todos los negocios del siglo dándoles el visto bueno queda cada vez más relegada a las cuestiones puramente religiosas.[8] Sobre este punto, es interesante lo que señala Mardones, pues una religión que ha perdido la centralidad está confinada a dar sentido a la enfermedad, el sinsentido de la vida, el fracaso, el desconsuelo, pero con muy poca o nula repercusión a nivel social y cultural. A final de cuentas, es una religión recluida en la esfera privada.[9] También acierta Ulrich Beck al señalar los riesgos por los que atravesaban las sociedades modernas a inicios de 1980 al declarar los riesgos amenazantes invisibles de realidades visibles. Es decir, "en la medida en que se agudizaban las amenazas de la modernización, la sociedad del riesgo desplegaba una tendencia

[7] *Vid.* Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 8-36.
[8] José María Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid, PPC, 1995, p. 27.
[9] *Idem*.

a la unificación objetiva de los daños en las situaciones de amenaza global".[10] Pues las sociedades del riesgo "contienen en sí una dinámica de desarrollo que hace saltar las fronteras y es democrática de base, y que además obliga a la humanidad a unirse en la situación de las autoamenazas civilizatorias".[11] Por la preponderancia de los riesgos sociales y el sello característico de su incontrolabilidad, los hombres pueden confinarse a buscar refugios personales e interiores. Es tal el peso de los riesgos que a nivel colectivo hay muestras de desesperanza. Sí, las sociedades del riesgo son sociedades desencantadas, pero por ello mismo la religión es transformada y reconfigurada.

Es innegable, hay innumerables inquietudes sobre el porvenir; vivimos un tiempo de riesgo e incertidumbre. "El presente, de manera creciente, se vive con inseguridad."[12] La vida se vuelve menos ligera, más estresante, más ansiosa. La inseguridad de la existencia es una constante ante el futuro inseguro y precario.[13] Hasta aquí la relación entre una religión recluida a la esfera privada y la expresión vital de los hombres en la sociedad del riesgo, hombres amenazados existencialmente. La última entrega de la contingencia de esta sociedad tardomoderna, llena de miedo y de ansias de seguridad, favorece el exhibicionismo de la búsqueda de compensación o huida de la insuficiencia humana.[14]

La pérdida de centralidad social por parte de la religión, pues, significa que no es ya sólo la religión quien indica cómo hay que considerar la realidad, que ya no es ella la única en acreditar explicaciones sobre la vida humana y la sociedad. Aparecen otras teorías o explicaciones con pretensión de sustituir a las religiosas. Advierte Mardones: "Este proceso, que se suele denominar la pérdida de monopolio cosmovisional de la religión, avanza hacia una pluralidad o fragmentación de visiones. A ella hay que adscribir consecuencias tan profundas como el pluralismo cultural y el relativismo creciente de valores y

[10] Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1986, p. 53.

[11] *Idem.*

[12] Gilles Lipovetsky y Sebastien Charles, "Tiempo contra tiempo o la sociedad hipermoderna", *Los tiempos hipermodernos,* Barcelona, Anagrama, 2006, p. 67.

[13] Es interesante el planteamiento de Lipovetsky sobre el paso de una sociedad posmoderna a una hipermoderna, pues ello coadyuva a pensar en cómo se inserta la religión en la actualidad; es decir, en la sociedad hipermoderna, caracterizada por ser una sociedad vertida en la preocupación del porvenir, en las preocupaciones personales y en la inseguridad de la existencia. Lipovetsky declara: "A las contradicciones objetivas de la sociedad productivista, se añade hoy la espiral de las contradicciones existenciales". *Cfr.* G. Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*, p. 80.

[14] J. M. Mardones, "Religión: ¿declive o reconfiguración? A vueltas con la secularización. Religión, sociedad, modernidad", *Sal Terrae, Revista de Teología Pastoral*, t. 91, núm. 2, febrero 2003, p. 109.

explicaciones del mundo, ya que si existen diversas visiones con pretensión de objetividad, surge la confrontación o puesta en cuestión de la verdad de cada uno de los pretendientes."[15]

La pluralidad de cosmovisiones desemboca en una serie de adaptaciones o huidas de la religión que son bien conocidas y producen movimientos religiosos de renovación o de huida defensiva y encierro en la propia tradición. Y esto es precisamente lo que analizamos en este artículo; cómo se estructuran las líneas de fuerza de la religión en la sociedad actual ante el desafío de una reencantamiento o una remitificación.[16] No olvidemos que la posmodernidad se entendió como desencantamiento, desmitificación y desmagnificación del proyecto moderno. Bajo este derrotero, asistimos a procesos de sacralización que recorren toda la sociedad y cultura.[17] El reencantamiento del mundo y la sacralización no han cesado.

Siguiendo esta línea de análisis y razonamiento, no tiene nada de extraño que la religión en la modernidad capitalista sea cada vez más una cuestión de preferencia individual y, con ello, la "privatización de la religión". La religión está, diríamos, más a merced del individuo; se descubre servidora de las necesidades del individuo. Este estrechamiento del ámbito de lo religioso corre el peligro de dejar en la sombra las dimensiones sociales de la religión[18] y también las de la política.

En continuidad con lo anterior, la religión —incluso la cristiana— puede confirmar la ideología neoliberal y la globalización que comporta, siguiendo su misma lógica, lógica de dominio y de autoconservación,[19] o bien, restarle fuerza mediante un impulso utópico advirtiendo que la propuesta neoliberal no es la única alternativa válida, de que hay opciones. De ahí que en este trabajo nos moveremos en la dinámica del pensamiento único-pensamiento utópico. Es decir, por un lado, si el pensamiento utópico[20] es posible, se debe a que nos movemos en una realidad paradójica y partimos de contradicciones históricas reales.[21] Por

[15] J. M. Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, pp. 27-28.

[16] *Vid.* Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 56 y *ss*.

[17] J. M. Mardones, ¿Hacia dónde va la religión? Posmodernidad y postsecularización, México, Universidad Iberoamericana-ITESO, 1996, p. 38.

[18] J. M. Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, p. 28.

[19] *Cfr.* M. Horkheimer, "Introducción", *Anhelo de justicia*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 11-46.

[20] *Vid.* J. A. Pérez Tapias, "Filosofía y utopía. El horizonte emancipatorio de la crítica de la cultura", *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 96-110.

[21] *Vid.* J. A. Pérez Tapias, "La perspectiva de un humanismo transcultural", *Claves humanistas para una educación democrática*, Madrid, Grupo Anaya, 1996, pp. 183-195.

otro, el sistema de organización neoliberal, dicho claramente, es conservador.[22] Al caracterizarse por un modo de producción en cuya base residen el mercado único y la libre iniciativa empresarial, el único fin —si así podemos llamarlo— es la autoconservación del sistema, es decir, afirmar dicho mercado a expensas de lo que suceda por manos de los principales consorcios al entablar relaciones comerciales sin ninguna restricción para una mayor producción e incentivar al consumo, donde los individuos experimenten su libertad, la libertad de elegir lo que consumen, lo cual, dicho sea de paso, es una visión reduccionista de la libertad. En su obra *Utopía en la sociedad neoliberal*, José María Mardones menciona que "estamos ante un sistema social político y económico que se presenta en solitario a solucionar los problemas de la producción y distribución de los bienes de consumo, de la organización del poder y de las relaciones colectivas, y a orientar los valores y comportamientos de la sociedad y de los individuos".[23] La teorización en torno a este sistema social que se determina como exclusivo o único sin alternativa es un pensamiento ideológico.[24]

El 'pensamiento único' como utopía intrahistórica

A decir de J. M. Mardones, el neoliberalismo es un sistema social tripartito caracterizado por la conjunción de tres órdenes (subsistemas) sociales, a saber, orden económico, político y cultural. Éstos son el armazón estructural de la actual sociedad neoliberal. Incluso, de ellos dependen las demás instituciones que configuran la sociedad, a la vez que influyen en la vida individual y colectiva de los hombres. Por supuesto, la religión no es la excepción.[25]

Debido a su carácter tripartito, la propuesta de ese sistema social pretende solucionar los problemas de la producción y distribución de los bienes de consumo, de la organización del poder y de las relaciones colectivas y orientar los valores y comportamientos de la sociedad y de los individuos. Planteamientos distintos para afrontar tales problemas y garantizar esa orientación no tienen cabida en ese sistema; incluso, se los toma por sospechosos. Fuera del siste-

[22] *Vid.* J. M. Mardones, "El neoconservadurismo de los posmodernos", en Gianni Vattimo *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 21-40; J. M. Mardones, "Entre la postmodernidad y el neoconservadurismo", *Posmodernidad y neoconservadurismo*, Navarra, Verbo Divino, 1991, pp. 69-152.

[23] J. M. Mardones, *Utopía en la sociedad neoliberal*, Cantabria, Sal Terrae, 1997, p. 7.

[24] *Cfr. idem.*

[25] *Cfr.* J. M. Mardones, *Neoliberalismo y religión. La religión en la época de la globalización*, Navarra, Verbo Divino, 1998, p. 18.

ma, no hay alternativas. Las teorizaciones que reclama el sistema social predominante y que se presentan ideológicamente son exclusivas. Como expresa Mardones, "estamos ante el pensamiento único".[26] Y, en tanto excepcional y sublime, se ostenta como la mejor organización social al recurrir a procesos de legitimación para acentuar las excelencias de la realidad a las que han llegado las sociedades actuales democráticas y plurales. El recurso ideológico es imprescindible para mostrar al sistema social como lo mejor de lo existente.[27] Y cuando sus propugnadores encuentran alguna deficiencia, en cuanto mejorable, se sigue la línea que ya ha sido marcada.

Si ese sistema social es lo mejor de lo existente, entonces, hemos llegado al fin de la historia[28] o a la utopía definitiva,[29] dejando atrás cualquier concepción distópica real. Por *fin de la historia* comprendemos, como lo expresa F. Fukuyama, "el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano";[30] además, entendernos *utopía definitiva* como lo que refiere J. M. Mardones sobre ella: "la pretensión conservadora de señalar el punto final de la evolución histórica".[31] Es decir, cualitativamente hablando, no hay avance que supere el sistema social descubierto. El sentido utópico del *statu quo* del sistema es la situación mejor, pero no ideal, sino real. Si hemos llegado al punto final de la evolución histórica, no habrá que esperar superaciones cualitativas del sistema. De ahí su conservadurismo y el afán de que toda la realidad social se construya según sus ejes rectores, a saber, competitividad, eficacia y ganancia.

Cabe mencionar que aunado al fin de la historia o a la utopía del *statu quo* se encuentra el proceso de globalización, es decir, la propagación de la producción capitalista en todo el mundo. La globalización vista desde el *statu quo* logra que el mundo sea uno e integrado, que esté conectado en interrelaciones e interdependencias comerciales, económicas y productivas. Este proceso, abstracto y sin rostro nos engloba y nos integra a todos. En pocas palabras, el capitalismo neoliberal como sistema social es la máxima realización avistada. Sin embargo,

[26] J. M. Mardones, *Utopía en la sociedad neoliberal*, p. 7.
[27] *Cfr. ibidem*, p. 8.
[28] Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992, pp. 85 y *ss*.
[29] J. M. Mardones, *Utopía en la sociedad neoliberal*, pp. 9-11.
[30] F. Fukuyama "¿El fin de la historia?", p. 6. Publicado originalmente en la revista *The National Interest* (verano de 1988), este artículo está basado en una conferencia que el autor dictó en el John M. Olin Center for Inquiry into the Theory and Practice of Democracy, de la Universidad de Chicago, Estados Unidos.
[31] J. M. Mardones, *Utopía en la sociedad neoliberal*, p. 9.

en la utopía del *statu quo* subyace una ambigüedad; desentendernos de ella es dejar en el olvido, como dirían Horkheimer, Benjamin y Adorno, a las víctimas de la historia. Esa ambigüedad o paradoja no es formal o abstracta, sino real, a saber, la contradicción entre los que poseen y ya gozan de lo que ofrece el capitalismo, y los que lo avizoran en un futuro, pues todavía no lo disfrutan y tal vez nunca lo alcanzarán.[32]

Es aún más inquietante distinguir que, detrás de ese aparato omniabarcador del *statu quo,* se encuentra una legitimación religiosa. El trabajo de una religión no sólo vinculante, sino hasta simpatizante con tal organización, comporta un único objetivo: "mostrar que la organización dominante que tenemos es la que debemos tener, porque hasta Dios la quiere".[33] Juntos —sistema neoliberal y religión— parecen comprobar la pretensión de vivir lo que hay como expresión del mejor de los mundos. Es decir, ya no hay mundos posibles: éste es el mejor mundo. Y la organización neoliberal lo hizo y hace real.

Anteriormente, habíamos mencionado que la religión cristiana puede confirmar el *statu quo* de la ideología neoliberal y, en ese sentido, legitimarlo o negarlo, restando fuerza a ese intento de escatología hiperliberal que nos dice que lo definitivo es el reino del mercado mundial y de los valores del individualismo competitivo, adaptado y consumista.

Nos acercaremos ahora a un rasgo del cristianismo que puede quitar fuerzas al *status quo* de la ideología neoliberal. Es una postura que puede tomar la fe cristiana respecto de la estructura social dominante y a la cual llamamos *rasgo potencial utópico*.[34] A la luz de este potencial, el *statu quo* neoliberal resulta una contrautopía, es decir, negador de toda utopía. Además, bajo las exigencias de las sociedades actuales, proponemos —como una tarea esencial de la fe cristiana— mantener despierto y presente el potencial utópico, pues con ello mostraría una postura clara y concreta en el mundo: negar cualquier absolutización e idolatrización del sistema dominante.

[32] *Cfr. ibidem*, p. 14.
[33] *Ibidem*, p. 17.
[34] *Cfr. ibidem*, pp. 29-37.

Una religión que presente alternativas frente al "pensamiento único"

La contradicción entre quienes poseen y ya gozan de lo que ofrece el capitalismo y entre quienes lo avizoran en un futuro pues aún no lo disfrutan y tal vez nunca lo alcanzarán se presenta como desafío a la fe cristiana en aras de que ésta puede capitularse ante el sistema social dominante. Por ello, habría que preguntarnos de qué manera la fe cristiana será fermento de responsabilidad ciudadana y de trabajo, de cambio estructural y de conciencia, en un momento de visible agotamiento de las propuestas de partidos e ideologías clásicas, y cómo podrá colaborar en la profundización democrática y en la eliminación de las inhumanidades del sistema.[35] Esto significa preguntarnos por la posibilidad de proyectar el tipo de religión que exigen las sociedades actuales para enfrentar el agotamiento de propuestas ante el "pensamiento único" y las inhumanidades a las que éste ha llevado**.** Lo que está en juego es el futuro del ser humano y, con ello, el tipo de hombre inmerso en el "fin de la historia" ante el triunfo del "pensamiento único" y las disfrazadas afirmaciones de alcanzar logros humanos que lo serán sólo para unos cuantos.

Vivimos un ambiente generalizado: el futuro ya no es futuro, en un sentido cualitativo de la historia. Es decir, pretender alcanzar en el futuro una historia diferente y mejor ya no es la pretensión según lo que dicta y determina el *factum* del modo de producción predominante. Con la globalización económica, rasgo inherente del actual capitalismo y por el cual es afirmada su extensión a todo el planeta, se cierra una etapa donde creíamos que había alternativas distintas de ese proceder. "Se instalan en nuestras conciencias y corazones la idea y el sentimiento de que no nos espera un porvenir radiante."[36] Pero no vayamos tan rápido, en la medida en que el ensanchamiento del poder omnímodo capitalista, prototipo de toda sociedad, hace posible alcanzar la realización de las aspiraciones humanas en el consumismo, en la vida estética dictada por el aquí y ahora, en el ensimismamiento de lograr competentemente el imperativo narcisista,[37] se hace más atractiva su propuesta.

[35] J. M. Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, p. 34.

[36] J. M. Mardones, *Por una cultura de la solidaridad. Actitudes ante la crisis*, Cantabria, Sal Terrae, 1995, p. 33.

[37] *Cfr*. Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 55.

La productividad desenfrenada y la tecnoeconomía amenazan con llevar a la humanidad a un despeñadero. De seguir así, desde el rumbo propuesto por el sistema social predominante con la carencia de alternativa sociopolítica que comporta, no habrá futuro humano para nadie o al menos lo habrá para unos cuantos. Hay que quitarnos de la cabeza que las contradicciones desencadenadas por las instituciones sociales encargadas del desarrollo serán corregidas por éstas. De ahí que se requiere fortalecer, precisar y maximizar la *solidaridad*, pues "la solidaridad en un momento de crisis e inclemencia social parece una forma de opción moral y de apuesta de humanización"[38] y potenciar la *resistencia* a la dinámica prevalente y las propuestas subversivas frente a esta sociedad de relaciones funcionales y mercantiles. Éstos son gestos provocadores de que lo que existe no debiera proseguir y que es factible otra situación más humana.[39] Baste sólo este comentario en lo referente a la solidaridad y resistencia, pues no es nuestra pretensión, en este escrito, analizar tales rasgos; sin embargo, sostenemos que son expresión del potencial utópico de la racionalidad crítica exigida en la fe cristina.

Otro rasgo del potencial utópico es el de mantener la apertura de la historia. Frente a la carencia y casi nula presencia de alternativas ante el pensamiento único, en la sociedad soplan malos tiempos para mantener dicha apertura. Para Mardones, en la religión cristiana encontramos un potencial simbólico en favor, tras su movilización, de una liberación social y política. A ello denomina *mesianismo*.[40] Este aspecto central del cristianismo ha quedado en el olvido en tanto que el cristianismo se ha asumido, dado el peso de la secularización, como una religión privada.[41] Nada más contrario al mesianismo que pretender encerrarlo en la esfera de lo privado. El mesianismo refiere, precisamente, al aspecto público de la religión cristiana en las sociedades actuales. Y que, visto desde su carácter público, precisa de una inminente impronta social y política. Nos atrevemos a decir que este aspecto es un punto en el que las creencias religiosas pueden encontrar un acicate para colaborar en tareas con fines humanos.

---

[38] J. M. Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, p. 281.

[39] *Ibidem*, p. 288.

[40] *Cfr*. J. M. Mardones, *Sociedad moderna y cristianismo. Corrientes socioculturales y fe mesiánica*, Barcelona, Desclée de Brouwer, 1985, p. 114.

[41] *Cfr*. Johann Baptiste Metz, *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1982.

También podemos entender el mesianismo al que nos referimos como el impulso moral de una razón crítica.[42] Es visión movilizadora de la realidad, porque entiende a ésta no de modo empirista o dada, sino esperanzada, como una realidad que puede ser posible o de otra manera. Y es crítica, porque, al buscar lo posible o todavía no realizado de las potencialidades de la realidad, está atenta a las tergiversaciones u ocultaciones de dichas posibilidades. Ese impulso moral de una razón crítica comporta una función crítico-ideológica y de sospecha y una labor de denuncia y vigilancia que impide la absolutización de cualquier realidad y la sacralización del Estado, del partido o poder. Dicho sea de paso, Mardones se mostró preocupado en mostrar que el cristianismo encuentra en este mesianismo su dimensión política-social, su significado social y cultural como hecho religioso.[43] El impulso moral de la razón crítica deberá estar atento, pues, al reducir las instituciones, nociones e ideologías a algo temporal y construido históricamente por hombres, a algo, por lo tanto, que no puede ser idolatrado y, por eso mismo, puede ser de otra manera. Y es que, para no quedarnos en la utopía del *statu quo,* se requiere que la historia esté abierta, que la realidad dada no tenga la última palabra.[44] No hay que ilusionarse mucho acerca de la capacidad de cambio, por lo que es necesario expandir y acrecentar el potencial utópico y el impulso moral de una razón crítica desde y en la fe cristiana, pues pronto se han visto liquidados por el predominio de una racionalidad tecnocientífica orientada a la producción-consumo y el actualismo esteticista ante los valores.

En la misma línea de mesianismo como el impulso moral de una razón crítica, Baptist Metz expresa de una manera muy sencilla lo que Horkheimer presenta como “anhelo de justicia” o “añoranza de lo totalmente otro”.[45] La religión no busca la felicidad a modo de una utopía de felicidad, alcanzable por el progreso e impregnada del mito de la continuidad; antes bien, pone su mirada en una profecía de infelicidad. No porque se quiera alcanzar la realización de la infelicidad, al contrario; lo que se desea es frenarla. Esta profecía no tiene propiamente carácter de promesa, sino de ultimátum.[46] Éste se comprende como

---

[42] *Cfr*. J. B. Metz, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid, Trotta, 2002; de él mismo, *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Madrid, Ediciones cristiandad, 1979; también de él, *Más allá de la religión burguesa*.

[43] *Cfr*. J. M. Mardones, *Sociedad moderna y cristianismo...*, pp. 113-120.

[44] *Vid*. M. Horkheimer, “El anhelo de lo totalmente Otro”, *Anhelo de justicia*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 165-183.

[45] *Idem*.

[46] J. B. Metz, *Dios y tiempo*, p. 106.

una urgencia tras señalar que si el hombre no hace esta cosa o la otra, la consecuencia es nefasta, devastadora. En este sentido, la profecía es una profecía de parar, de resistir, de volver. La añoranza radica, pues, en que no podemos señalar positivamente la felicidad y ni podemos lograrla bajo mediación política; pero, por medio de ella, es posible añorarla.[47]

El ser humano tiene que estar atento a las sacralizaciones de cualquier instancia que pretenda ser intermediaria de una búsqueda racional para aportar soluciones a problemas sociopolíticos concretos; es más, los que sean adeptos a alguna de esas instancias, mediante una actitud crítica no pueden permitir la dogmatización de principios, ni de medidas, de reglas que son siempre instrumentales. Siempre late la posibilidad de sacralizar al Estado, al partido, al sistema social, a la institución; por ello, no podemos cantar victoria por escapar de absolutizarlos o idolatrarlos. Antes bien, de nuestra parte está el esforzarnos por reducirlos a algo temporal y construido históricamente.[48]

El sistema capitalista nos ha dejado una realidad inundada por la competitividad, la eficacia, lo funcional, el cálculo; a ello se ha ceñido la política, convirtiéndola en una política pragmática, lugar de sacrificio de la justicia y la moral. Hay que señalarlo: "sin razón práctico-moral, todo lo más hay administración, pero no política".[49] O, como lo expresa Metz, "la política degenera cada vez más, aquí y allá, en administración, en negocio de administración del poder".[50] Recuperar el impulso moral y potenciar la justicia en un mundo transido de contradicciones sociales es una de las tareas que Horkheimer nunca dejó formular en su trabajo intelectual, incluso, en lo que suele denominarse *el* último *Horkheimer*. En *Crítica de la razón instrumental,* ya nos advertía del peligro de inventar ídolos en tanto que "el culto al progreso lleva a lo contrario del progreso".[51] "Si realmente hay 'progreso', es únicamente en la resistencia contra la ingenua generalización del mismo."[52] En un mundo lleno de rupturas y contradicciones sociales, donde la reconciliación no ha aparecido, ya no es posible seguir esperando de la esfera técnica y económica una alternativa. Éstas, abandonadas a sus propias leyes, se desentienden del potencial utópico y del im-

[47] *Idem*.
[48] *Cfr*. J. M. Mardones, *Sociedad moderna y cristianismo…*, p. 117.
[49] J. M. Mardones, *Por una cultura de la solidaridad...,* p. 44.
[50] J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad…*, p. 91.
[51] M. Horkheimer (trad. Jacobo Muñoz), *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2010, p. 162.
[52] J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad...*, p. 111.

pulso moral de una razón crítica en la esfera cultural. Es algo que está fuera de su competencia.

A modo de conclusión

Las religiones y, por supuesto, la fe cristiana no está exenta de ello. Al enfrentarse a los desafíos que se presentan en las sociedades posmodernas, exigen ser repensadas desde una racionalidad crítica. Esto les permitirá tener cuidado de no justificar el sistema dominante en tanto que ha permeado todas las esferas de la vida cultural, política, económica, de la vida social y del individuo. Dado que no escapan de los tentáculos del sistema capitalista neoliberal, siempre acecha el peligro de dejarse atrapar y capitularse con el sistema sin escozor alguno. Tal sistema puede llegar a considerarlas como mero instrumento de legitimación. A ello, subyace el que las religiones o la fe cristiana han perdido una sensibilidad abierta a un tiempo nuevo y a situaciones diferentes, al asumir que las relaciones lógicas y el dinamismo del mecanismo tecnoeconómico, político y cultural que señala y necesita el sistema capitalista democrático es la estructura definitiva desde la cual la historia humana es dictada y dirigida, pues ya no hay nada más que esperar. El "fin de la historia" que esto implica supone que el sistema —a fin de cuentas, una estructura— es objeto de sacralización. El culto que se le rinde se debe a que, a partir de ese sistema, se cancela la evolución social al ser la cúspide desde la que se divisan todos los demás montículos, al ser el *non plus ultra* de la organización económico-política y social. En pocas palabras, es objeto de sacralización, porque es el punto final de la evolución histórica: no hay avance que supere el sistema descubierto; goza de unicidad. Está clausurado el avance cualitativo y, con ello, se cierra la historia como horizonte de apertura a la novedad. Dicho sea de paso, la utopía del *statu quo,* nivel donde se alcanzan las promesas, se cierra al presente de lo que se tiene, se acota al realismo de lo que hay.

Hemos aludido a la utopía del *statu quo* y a la instrumentalización o capitulación de la religión ante el sistema. Pero no todo queda en eso. La fe cristiana, atenta a los signos de los tiempos, está llamada desde una racionalidad crítica a insistir, proponer y transmitir el impulso moral de una razón crítica y a mantener despierto y presente el potencial utópico inherente a su misma condición. El primer aspecto refiere a una función crítico-ideológica y de sospecha y una labor de denuncia y vigilancia que impediría la absolutización de

cualquier realidad y su sacralización, y estaría atenta a reducir las instituciones, nociones e ideologías a algo temporal en su intento y afán de absolutizarse. El segundo aspecto mostraría una postura clara y concreta en el mundo, a saber, negar cualquier absolutización e idolatrización del sistema dominante. Ambos aspectos atienden a que esta realidad, este mundo, esta historia, pueden ser de otra manera.

Bibliografía

Beck, Ulrich, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1986.

Estrada, Juan Antonio, "¿Dios o los dioses?", *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Madrid, Trotta, p. 85.

Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.

Hinkelammert, Franz. *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2003.

———, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2003.

Horkheimer, Max (trad. Jacobo Muñoz), *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2010.

———, "El anhelo de lo totalmente Otro", *Anhelo de justicia*, Madrid, Trotta, 2000.

———, "Introducción", *Anhelo de justicia*, Madrid, Trotta, 2000.

———, Max, y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998.

Johann Baptiste Metz, *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1982.

Lipovetsky, Gilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1995.

———, Gilles, y J. Serroy, "Todas las pantallas del mundo", *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*, Barcelona, Anagrama, 2009.

———, Gilles, y Sebastien Charles, "Tiempo contra tiempo o la sociedad hipermoderna", *Los tiempos hipermodernos,* Barcelona, Anagrama, 2006.

———, Gilles, y Sebastien Charles, "Tiempo contra tiempo o la sociedad hipermoderna", *Los tiempos hipermodernos,* Barcelona, Anagrama, 2006.

Mardones, J. M., *¿Hacia dónde va la religión? Posmodernidad y postsecularización,* México, Universidad Iberoamericana-ITESO, 1996.

———, "El neoconservadurismo de los posmodernos", en Gianni Vattimo *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994.

———, "Entre la postmodernidad y el neoconservadurismo", *Posmodernidad y neoconservadurismo,* Navarra, Verbo Divino, 1991.


———, "Religión: ¿declive o reconfiguración? A vueltas con la secularización. Religión, sociedad, modernidad", *Sal Terrae, Revista de Teología Pastoral,* t. 91, núm. 2, febrero 2003.

———, *Neoliberalismo y religión. La religión en la época de la globalización,* Navarra, Verbo Divino, 1998.

———, *Por una cultura de la solidaridad. Actitudes ante la crisis,* Cantabria, Sal Terrae, 1995.

———, *Sociedad moderna y cristianismo. Corrientes socioculturales y fe mesiánica,* Barcelona, Desclée de Brouwer, 1985.

———, *Utopía en la sociedad neoliberal,* Cantabria, Sal Terrae, 1997.

———, *Análisis de la sociedad y fe cristiana,* Madrid, PPC, 1995.

Metz, Jean Baptiste, *Dios y tiempo. Nueva teología política,* Madrid, Trotta, 2002.

———, *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo,* Madrid, Ediciones cristiandad, 1979.

Pérez Tapias, J. A., "Filosofía y utopía. El horizonte emancipatorio de la crítica de la cultura", *Filosofía y crítica de la cultura,* Madrid, Trotta, 1995.

———, "La perspectiva de un humanismo transcultural", *Claves humanistas para una educación democrática,* Madrid, Grupo Anaya, 1996.

———, *Internautas y náufragos: la búsqueda del sentido en la cultura digital,* Madrid, Trotta, 2003.

Secularización, postsecularización y el lugar de la religión en el espacio público

Ricardo Marcelino Rivas García
Universidad Intercontinental

En este capítulo, queremos apuntar algunas reflexiones en torno del valor de la secularización y del desafío que ésta y la postsecularización representan para las tradiciones religiosas que han aportado elementos a esos mismos procesos tan característicos de nuestra cultura occidental. Suponiendo los componentes de la secularización, expuestos en otro capítulo de esta misma obra, se pondera la relevancia de la visión religiosa y la necesidad de que sus aportes pasen por el tamiz crítico, con el fin de asegurar dos cuestiones tan urgentes en nuestro tiempo actual: tolerancia y razonabilidad. Partimos de la premisa de que la secularización no ha sido superada y la postsecularización que permite hacer evidente un horizonte plural no debería desestimar sus aportes a la sociedad actual,[1] incluso sobre el papel y relevancia de la religión en ella, pues puede seguir contribuyendo, como diría Jürgen Habermas, a la sociedad democrática: "Aunque la religión no puede ser reducida a moralidad ni ser equiparada a orientaciones éticas, mantiene viva, sin embargo, la conciencia de ambos elementos. El uso público de la razón, por parte tanto de ciudadanos creyentes como de los que no lo son, puede espolear la política deliberativa en una sociedad civil pluralista y conducir a la recuperación de los potenciales semánticos de las tradiciones religiosas en la cultura política general".[2]

Revitalización de la religión en la era "postcristiana" y "postsecular"

A pesar de que la secularización moderna ha sido conceptualizada como un paradigma (lo cual puede ser interpretado como "ideología", una cosmovisión

[1] Ricardo Marcelino Rivas García, "'Secularización' y 'postsecularización': ambigüedades, paradojas y desafíos para el cristianismo", *Mayéutica,* 39, 2013, pp. 275-296.

[2] Jürgen Habermas, "Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política", en J. Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West, *El poder de la religión en la esfera pública* (E. Mendieta y J. Vanantwerpen, eds.), Madrid, Trotta, 2011, p. 37.

generalizada, un movimiento social, una autopercepción de la modernidad y de las propias ciencias sociales y humanas), los efectos de este proceso secularizador son ciertamente constatables en la sociedad actual. Uno de los rasgos más señalados de la secularización, justificado en el interiorismo propio de la fe protestante, es la constante tendencia a la privatización, entendiendo por ésta ese proceso de interiorización de la experiencia religiosa, prescindiendo de sus manifestaciones externas y, como consecuencia de ello, conduciendo a una reducción al mínimo de su impacto, relevancia e influjo social o público.[3]

Sin embargo, Según Jürgen Habermas,[4] tres fenómenos entrecruzados convergen al inicio del presente siglo para crear la impresión de que está presentándose un "resurgimiento de la religión", o que estamos arribando a una nueva era postsecular. Dichos fenómenos son los siguientes: *a)* expansión misionera, *b)* resurgimiento de fundamentalismos e integrismos y *c)* instrumentación de la religión para legitimar la violencia política.[5] Previamente, José Casanova[6] había demostrado de manera empírica que, durante el último tercio del siglo pasado, las tradiciones religiosas de todo el mundo, desde el fundamentalismo islámico a la teología de la liberación católica, comenzaron a hacer su camino, a menudo con fuerza, fuera de la esfera privada e insertas en la vida pública, causando un proceso de "desprivatización" de la religión en la vida contemporánea. Esto permitió a Habermas acuñar el término *postsecularización,* como un retorno de la religión en la esfera pública.

Paradójicamente, el resurgimiento de la religión en esta era de la postsecularización ha afectado particularmente al cristianismo como religión dominante de Occidente. En la esfera sociorreligiosa, el evidente proceso de racionalización (aun cuando tal racionalización se haya dogmatizado en la modernidad) generó un horizonte pluralista, lo que afectó la unidad y hegemonía de la religión cristiana. Desde entonces, se empleó el término *postcristiandad* para referirse a ese nuevo panorama religioso, enmarcado en la misma modernidad, ca-

---

[3] Recordemos que, desde el punto de vista filosófico, Immanuel Kant marcó el ámbito de competencia al distinguir los usos de la razón: público y privado. Desde entonces, y así será asumido histórica y prácticamente, la religión, la fe y las creencias religiosas de los individuos pertenecerán al uso privado de la razón. *Cfr*. "Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?", Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, La Plata, Terramar, 2004, pp. 33-39.

[4] J. Habermas, "Apostillas sobre una sociedad postsecular", *Revista Colombiana de Sociología*, núm. 31, Bogotá, 2008, pp. 169-183; también, de él mismo, "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?", *Diánoia. Revista de filosofía*, vol. LIII, núm. 60, México, 2008, pp. 3-20.

[5] J. Habermas, *El Occidente escindido,* Madrid, Trotta, 2006, pp. 13-41.

[6] José Casanova, *Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, pp. 211 y *ss*.

racterizado por la pérdida de centralidad de la religión cristiana en la sociedad. Este debilitamiento del cristianismo ha llegado a formar parte de los rasgos de la misma sociedad posmoderna actual. El proceso de racionalización hizo que el cristianismo fuese ocupando un puesto cada vez más periférico llegando al punto de que sea considerado como una institución más dentro del entramado social.[7] Con J. M. Mardones, podemos decir que en la sociedad tradicional o premoderna la religión cristiana en ese momento era "más que religión".

Desde la Reforma, el cristianismo católico ha tenido que compartir espacios con otras visiones cristianas. Se comprende que, en la modernidad, a la religión en general, y a la cristiana en particular, le hayan salido competidores: por un lado, aparecerían visiones e ideologías que tratarán de explicar el mundo y la realidad, los procesos sociales, al hombre mismo y a la historia, desde una mirada no religiosa. De la cosmovisión casi exclusivamente religiosa, se va pasando a una visión del mundo suministrada por las diversas ideologías, humanismos, cientificismos, entre otros.[8] La religión cristiana ya no tendrá la exclusiva en la interpretación del mundo. La fragmentación de la unidad social y cultural se extenderá a la unidad religiosa; este es el momento de la pérdida de exclusividad de cosmovisión que había detentado hasta entonces el cristianismo, este el fin de la cristiandad.[9] Por otra parte, podemos sostener, sin embargo, que del hecho de que el cristianismo haya perdido terreno en las sociedades occidentales no se sigue que la religión haya sufrido la misma suerte. Con esto señalamos esa penetración actual de la religión en ámbitos político-económicos, cultuales, entre otros —tal y como sucede en pleno siglo XXI en regímenes teocráticos, como en Irán o, más recientemente, en sociedades plurales, como Estados Unidos, donde grupos cristianos fundamentalistas sostuvieron ideológicamente el triunfo de Donald Trump—.

Quizá la secularización no sea una teoría de alcance general.[10] Las profecías de la secularización que se avistaron desde la Ilustración europea implicaban que sería tan gradual como la modernización lo hubiera sido, lo que cual no ha sucedido. Incluso, podemos apoyarnos en la evidente emergencia de la religión (cristiana o musulmana) en los países de Europa del Este, tras décadas de mo-

---

[7] J. M. Mardones, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella, Verbo Divino, 1994.
[8] J. Habermas, "El resurgimiento de la religión…", p. 4.
[9] J. M. Mardones, *Ibidem*, p. 155.
[10] Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007.

nopolio ateo. Esto hace sugerir a varios expertos que la secularización como fenómeno irreversible es un "mito".[11]

Lugar de la religión en un espacio público secularizado

Este encabezado es redundante, pues una de las muchas manifestaciones de la irrupción de la modernidad fue la aparición de un espacio público en el que se formaba la opinión pública para la discusión de los asuntos de interés común, en un momento en que las creencias religiosas quedaban dentro del marco de la vida privada. Como hemos visto líneas atrás, la secularización, al menos en sus inicios, representó la reducción de la esfera religiosa al ámbito privado y proporcionalmente también significó la diferenciación y ensanchamiento de ese mismo espacio público. Sin embargo, como también hemos apuntado, la irreversibilidad cuasi metafísica de los graduales efectos secularizantes de los procesos de modernización de las sociedades democráticas ha sido puesta en tela de juicio. Esto ha obligado a repensar la secularización y a replantear el lugar de la religión en la esfera pública.

En su visita a Estados Unidos en abril de 2008, Benedicto XVI pronunció las siguientes palabras al final del discurso que dirigió a la Asamblea General de las Naciones Unidas en Nueva York:

> Es inconcebible [...] que los creyentes tengan que suprimir una parte de sí mismos —su fe— para ser ciudadanos activos. Nunca debería ser necesario renegar de Dios para poder gozar de los propios derechos. Los derechos asociados con la religión necesitan protección, sobre todo si se los considera en conflicto con la ideología secular predominante o con posiciones de una mayoría religiosa de naturaleza exclusiva. No se puede limitar la plena garantía de la libertad religiosa al libre ejercicio del culto, sino que se ha de tener en la debida

[11] Jean Estruch, "El mito de la secularización", en Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner, Fernando Velasco (coords.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 267-281; Peter Berger, "The desecularization of the world: A global overview", en P. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Ethics and Public Policy Center & Eerdmans Pub. Co., 1999, p. 12; J. Casanova, "Beyond European and American exceptionalisms: towards a global perspective", en Grace Davie, Paul Hellas, Linda Woodhead (comps.), *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot, Ashgate, 2003, p. 18. *Cfr*. Stefano Martelli, *La religione nella societá postmoderna, tra secolarizzazione e desecolarizzazione*, Bolonia, Dehoniane, 1990; Hans-Georg Ziebertz y Ulrich Riegel (eds.), *Europe: Secular or Post-Secular?*, Berlín, Lig Verlag, 2008.

> consideración la dimensión pública de la religión y, por tanto, la posibilidad de que los creyentes contribuyan a la construcción del orden social.[12]

Esta afirmación del ahora papa emérito nos obliga a plantearnos las siguientes cuestiones: *1)* ¿pueden las tradiciones religiosas resignarse a perder relevancia y pertinencia social en el espacio público?, *2)* ¿deben reconquistar esa presencia sin que ello represente una amenaza tanto a las conquistas modernas del pluralismo como a la bien lograda diferenciación de esferas?, *3)* ¿el camino para ello será el trazado —de manera matizada— por Rawls[13] y —de manera enfática— por Habermas?[14]

Como primer apunte, diremos que precisamente un horizonte pluralista como el de la secularización actual es el que da cabida a las creencias y valores religiosos para que éstos busquen un espacio de reconocimiento en los debates de interés común. Los regímenes democráticos no pueden darse el gusto de suprimir el derecho a la libertad de creencia como al de profesar alguna religión. Desde este punto de vista, parece obvio responder a la primera cuestión negativamente, toda vez que en la religión se encuentran los sedimentos de la vida política y de muchas instituciones de los estados modernos, además de una serie de principios o valores humanos o éticos que han sido legados al bagaje conceptual de las democracias liberales modernas. Habermas expone algunas razones por las que las tradiciones religiosas no pueden ceder a la seducción del intimismo y la pérdida de relevancia social; las hallamos en la introducción de su obra de 2005:[15]

> Yo defiendo la tesis [...] según la cual las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma. El pensamiento postmetafísico no puede comprenderse a sí mismo si no integra en su propia genealogía las tradiciones religiosas al lado de la metafísica. Si se acepta esta premisa, no sería racional dejar de lado esas tradiciones "fuertes", como si se tratase en cierto modo de restos arcaicos, en lugar de ilustrar la conexión interna que las vincula a las formas modernas de pensamiento. Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articu-

---

[12] Benedicto xvi, *Discurso de Su Santidad Benedicto xvi, Encuentro con los miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas* [en línea], Nueva York, 18 de abril de 2008, http://cort.as/-Hdk6

[13] *Cfr.* John Rawls, *Political Liberalism (expanded edition)*, Nueva York, Columbia University Press, 2005; de él mismo, "Una revisión de la idea de razón pública", *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.

[14] *Cfr.* J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?,* Barcelona, Paidós, 2002; de él mismo, *El Occidente escindido*; y también, "Apostillas sobre una sociedad postsecular", pp. 169-183; y también, "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?"

[15] J. Habermas, *El Occidente escindido*.

> lación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales. ¿Por qué no habrían de contener aún hoy ciertos potenciales semánticos cifrados que podrían desplegar su fuerza de inspiración con tal de que se los transformase en lenguaje argumentativo y se los desprendiese de su contenido de verdad profana?[16]

Otras de las razones ya las había anticipado en el debate que sostuvo en la Academia Católica de Baviera en 2004, en cuya exposición subrayó que a falta de referencias infalibles y absolutas con las que nos encontramos en una era postmetafísica, la única vía posible para sustentar nuestras instituciones es la democracia. Siendo la forma más adecuada para la estructuración de la sociedad, la democracia es también el más frágil de los modos de organizar la vida en común. Ella reclama de los miembros de la sociedad no sólo el uso de su libertad como condición, sino además una altísima dosis de solidaridad, así como de autorrenuncia para mantener los vínculos sociales, con tal de que los intereses que favorezcan al bien común se prioricen antes que los intereses particulares.

Sin embargo, es evidente que nos encontramos en una modernización descarrilada de la sociedad en su conjunto, que de hecho ya ha resquebrajado el lazo democrático y provocado el desmoronamiento de la solidaridad debido a la dinámica políticamente incontrolable de la economía mundial. Esto ha tenido como consecuencia que cada vez más aspectos privados se orienten por el beneficio propio y por preferencias individuales, además de que ello escape a la regulación de las instituciones del Estado. Tal privatismo del ciudadano ha dado lugar a una despolitización de los ciudadanos, reforzada por la desmoralizante incapacidad de procesos e instituciones democráticas para la formación de una opinión pública y una motivación a la participación y corresponsabilidad ciudadana.

Habermas afirma que, frente a los conflictos y ante las *sangrantes desigualdades sociales* de una sociedad global profundamente fragmentada, con cada nuevo tropiezo en el camino, la decepción crece. Por ello, este autor apuntará que hoy vuelve a encontrar eco ese *dictum* de Hölderlin: "Sólo un dios puede salvarnos". Esto, sin el sesgo conservador, puede interpretarse de modo que

[16] *Ibidem*, p. 14.

sólo la orientación religiosa hacia un punto de referencia transcendente puede sacar del callejón sin salida a una modernidad que se siente culpable y que no ha podido reconciliarse con sus ideales.[17]

Será necesario, entonces, reconocer la persistente vitalidad de la religión; su función como fuente de valores indispensables para el fomento de la solidaridad y el respeto entre todos; y el potencial semántico de su lenguaje específico que debería enriquecer la cultura política.[18]

Para la segunda y la tercera interrogante esbozamos nuestra posición a partir, primero, del recurso a los procesos de génesis y transformación social, en el sentido de que, como fenómeno colectivo y factor explicativo de la historia, de la identidad y del devenir de las sociedades, es necesario reconocer y valorar el aporte de las tradiciones religiosas y, a su vez, éstas puedan recuperar o reganar su lugar en los debates democráticos para contribuir a la ampliación de la *res publica*. Por ello, José Casanova dirá que una mayor presencia en el espacio público es deseable, predecible o constatable y enriquece ese mismo espacio.[19]

Ahora bien, ¿qué condición deben cubrir dichas tradiciones para que esté legitimada su participación? Aquí matizamos esta respuesta a partir de una idea de Joseph Ratzinger, quien después del conocido debate que sostuvo con Jürgen Habermas en 2004, escribió lo siguiente:

> Hay dos cosas que, en mi opinión, debemos defender como gran herencia europea. La primera es la racionalidad, que es un don de Europa al mundo, también querida por el cristianismo. Los Padres de la Iglesia han visto la prehistoria de la Iglesia no en las religiones, sino en la filosofía. Estaban convencidos de que los *semina verbi* no eran las religiones, sino el movimiento de la razón comenzado con Sócrates, que no se conformaba con la tradición religiosa y mítica anterior [...] La racionalidad es, por tanto, postulado y condición del cristianismo que nos confronta, de modo pacífico y positivo, con el islam y con las grandes religiones asiáticas. El segundo punto de la herencia del cristianismo es que la racionalidad se convierte en peligrosa y destructiva para el ser humano si se transforma en razón meramente positiva, y se reduce tan sólo a la propia subjetividad. Ésta "expresa la arrogancia de una razón disminuida, que provoca reacciones fundamentalistas. Europa debe defender la racionalidad, y en este punto

[17] J. Habermas-Joseph Ratzinger, *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006, p. 23.

[18] J. Habermas, "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?".

[19] J. Casanova, "Beyond European and American exceptionalisms: towards a global perspective".

> también los creyentes debemos agradecer la aportación de la secularización, de la Ilustración, que ha de permanecer como un recuerdo en la memoria".[20]

La anterior idea permite encontrar la confluencia entre varias perspectivas, en cuya base se halla la racionalidad desarrollada en Occidente. El reconocimiento de la fuerza e influencia que aún mantiene la religión en nuestras sociedades postseculares, no impide afirmar que, en el concreto ámbito de adopción de las decisiones políticas, los argumentos de naturaleza religiosa han de estar sujetos a determinadas restricciones de naturaleza epistémica, de las cuales destaca la cláusula que propuso John Rawls. Esta cláusula establece que "en su debido momento se ofrezcan razones políticas apropiadas —y no sólo razones derivadas de las doctrinas comprehensivas— que basten para sustentar lo que sea que estas doctrinas comprehensivas presentadas dicen sustentar".[21]

Queda precisar qué debe entenderse por razones políticas apropiadas. Sin embargo, el propio Rawls aclara, a partir de su concepto de razonabilidad, que "los ciudadanos son razonables cuando, al verse como libres e iguales en un sistema intergeneracional de cooperación social, están preparados para ofrecerse mutuamente justos términos de cooperación según la concepción de justicia política que consideren como más razonable; y cuando acuerdan actuar en estos términos incluso a costa de sus propios intereses en situaciones concretas, siempre que los demás ciudadanos también acepten dichos términos".[22]

Es muy probable que lo anterior produzca molestia por parecer que no se logra salir de la arrogancia de la razón ilustrada ni de la misma secularización. Tómese en cuenta que se está concibiendo una racionalidad no sustantiva y que el solo ejercicio de esta racionalidad puede ser un primer paso para la regeneración de los vínculos de solidaridad. Nos parece atinente el planteamiento, sobre todo, precisamente en este horizonte pluralista en el que las ofertas religiosas se han diversificado y multiplicado; es fácil toparnos con neofundamentalismos que amenazan la seguridad y la paz social y global hasta con hilarantes propuestas que ilustran la cultura chatarra "posmo", como, por ejemplo, el pastafarismo.[23] En ese sentido, el lenguaje de la razón pública permitirá también ponderar

---

[20] J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca, Sígueme, 2004, pp. 1-4.

[21] J. Rawls, "Una revisión de la idea de razón pública", p. 177.

[22] *Ibidem,* p. 161.

[23] Así se denomina a un movimiento religioso o "pararreligioso", fundado en 2005 en Estados Unidos; aunque nació como protesta y explicación alternativa a la teoría religiosa del Diseño Inteligente que pugnaba por competir con el evolucionismo en las escuelas del estado de Kansas, actualmente ha logrado notoriedad como asociación religiosa, pues cuenta con su libro fundacional, el *Evangelio del Monstruo Volador. Cfr.* https://www.

y seleccionar aquellas que son merecedoras de atención, para lo cual se requerirá un principio no formal, sino sustancial ya atisbado por Habermas. Este principio puede ser la misma solidaridad deseada en toda democracia como condición para la estabilidad de los vínculos comunitarios y para favorecer condiciones de justicia y legalidad. También puede ser el recurso a los derechos humanos o a la dignidad de la persona como principio no formal y también como condición para una democracia real en la que se sostenga la solidaridad.

Ciertamente, en un escenario como el del liberalismo político, corresponde a los ciudadanos definir lo razonable y lo no razonable; pero deberá considerarse —siguiendo a Habermas— que, si dejamos el problema a la libre decisión, nos encontraremos ante el riesgo de recaer en interpretaciones parciales o hasta privadas de lo bueno, lo justo y lo debido, nuevamente con la imposibilidad de reestablecer esos vínculos comunitarios necesarios para la autorrealización de los miembros de la sociedad. A estas conclusiones llega Charles Taylor, quien coincide en que la democracia liberal en un horizonte secular debe cumplir cuatro requisitos fundamentales, a saber *1)* que nadie debe ser coaccionado en materia de religión o de creencias básicas (lo que asegura la libertad de conciencia); *2)* que debe existir igualdad entre personas con diferentes credos o creencias básicas (igualdad de trato); *3)* que es necesario escuchar a todas las corrientes espirituales y todas deben poder participar en el proceso mediante el cual la sociedad determina qué metas se propone y cómo alcanzarlas (lo cual está en sintonía con lo que reclamaba ante la ONU el ahora papa emérito), y *4)* se ha de hacer todo lo posible por mantener relaciones de armonía y civilidad entre quienes tienen diferentes religiones.[24]

Pluralismo y tolerancia

Las ideas de Taylor son estimulantes en varios sentidos, en cuanto al derecho que tiene el creyente de profesar su religión, siendo respaldado tal derecho por la sociedad y las leyes de los estados, al mismo tiempo que ello confirma y garantiza la existencia de un pluralismo religioso.

---

klps.pl/pliki/gospel_fsm_eng.pdf

[24] Charles Taylor, "¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo?", en Eduardo Mendieta-Jonathan van Antwerpen (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 39-40.

El pluralismo religioso tiene implicaciones institucionales y cognitivas. Resulta importante entender ambos aspectos. Institucionalmente, supone el establecimiento de algo similar a un mercado religioso, lo cual no significa que los conceptos de la economía de mercado puedan aplicarse inequívocamente al estudio de la religión (como lo han hecho, de una manera muy interesante, Rodney Stark y otros sociólogos estadounidenses desde hace varios años, con el empleo de la llamada *teoría de la elección racional*).[25] Pero lo que sí quiere decir es que las instituciones religiosas deben competir por la adhesión de su supuesta clientela. Esta competencia se vuelve naturalmente más intensa bajo un régimen de libertad religiosa, cuando ya no se puede contar con el Estado para llenar los templos y menos aún para vaciarlos. Esta situación afecta inevitablemente el comportamiento de las instituciones religiosas, incluso si la interpretación teológica que tienen de sí mismas se opone a esa nueva conducta.

El clero (empleando este término en un sentido amplio para referirnos a los dignatarios de las instituciones religiosas) enfrenta ahora una situación bastante incómoda: puesto que su autoridad ya no se da socialmente por sentada, debe procurar restablecerla mediante la persuasión, lo cual otorga a los laicos un nuevo papel. Al dejar de ser súbditos, los laicos se transforman en una comunidad de consumidores cuyas nociones, por objetables que parezcan desde una perspectiva teológica, deben ser consideradas seriamente. A este respecto, el caso de los católicos romanos resulta paradigmático. Es justo señalar que, de todas las iglesias cristianas, la católica romana cuenta con la estructura jerárquica más impresionante, la que de diversas maneras se encuentra en el núcleo de la interpretación que tiene de sí misma. Por lo que se refiere a la doctrina pertinente, ella no ha variado fundamentalmente, aunque ha sido modificada por las declaraciones del Concilio Vaticano II y posteriores encíclicas papales. En todo caso, la actitud de la Iglesia para con sus miembros laicos ha cambiado significativamente. Algunos católicos han llegado al extremo de describir la época actual como la era del laicismo en la Iglesia. Puede tratarse de una exageración, pero es evidente que los laicos se han vuelto más asertivos.

El pluralismo también modifica las relaciones mutuas entre las instituciones religiosas. En un mercado, religioso o de otro tipo, los participantes no sólo compiten, sino que con frecuencia emprenden iniciativas tendientes a reducir

[25] Rodney Stark, "An economics of religion", en Robert Segal (ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Malden, Blackwell, 2006, pp. 47-67.

o regular la competencia. Obviamente, las instituciones religiosas realizan intentos en sus actividades educacionales para disuadir a sus miembros de que se pasen a la competencia.

Pero el punto en el que debemos poner atención ante el pluralismo religioso es en la exigencia de hacer efectiva una actitud de tolerancia. El pluralismo religioso es un reflejo del pluralismo que ha traído la modernidad. La amenaza del relativismo provoca un recelo hacia lo diverso. Las iglesias y asociaciones religiosas en otro momento minoritarias han tomado la palabra, los medios de comunicación social la han amplificado, y se ha generalizado la convicción de que ya no existe una sola forma de interpretar el sentido de la vida.

Como es sabido, hace 300 años Pascal observaba que lo verdadero a un lado de los Pirineos es erróneo en el lado opuesto. Hoy no necesitamos atravesar los Pirineos; basta entrar en casa del vecino para descubrir un mundo distinto del nuestro. Sin embargo, ante el pluralismo religioso es necesaria la tolerancia, entendida de dos modos: por una parte, como una nota del sistema jurídico por la cual se garantiza todos sus derechos a quienes profesan una religión o unas ideas diferentes de las que profesan la mayoría de los ciudadanos; por la otra, una actitud de los individuos y de los grupos particulares por la cual son capaces de convivir con aquellos cuyas opiniones o conducta no comparten.

Para algunos, desde una perspectiva eminentemente más rígida, la tolerancia es un mal necesario que se impone en aquellas sociedades donde no resulta posible eliminar a los disidentes o bien el costo social de la eliminación sería demasiado elevado. Como puede inferirse, expresan su desprecio por ella. Parece que el poeta católico francés Paul Claudel, a quien se le preguntó acerca de la tolerancia, respondió: “¿La tolerancia? ¡Para eso hay ciertas casas!”

En cambio, otros consideran que la tolerancia no se basa en una actitud de clemencia, sino que constituye, por sí misma, un valor moral auténtico. En las personas tolerantes suelen entrecruzarse dos sentimientos opuestos. A veces, experimentan el gozo positivo de la diversidad. Más frecuentemente, sin embargo, es el resultado de una actitud esforzada, como sugiere ya la palabra misma. Según el Diccionario de la Real Academia, *tolerar* significa “sufrir”, “soportar”, “llevar con paciencia” y supone hacerse cierta violencia. Somos tolerantes cuando las diferencias que mantenemos con el otro *nos importan*, y a pesar de ello las respetamos. Nadie necesita tolerar lo que le resulta indiferente. Y esto, sin la intención de hacer aquí teología, indudablemente es uno de los valores morales que subyacen a la visión cristiana.

A manera de conclusión

Por lo que hemos expuesto, la secularización debe ser considerada como el terreno propicio para que se asegure, por un lado, la libertad de creencias en un contexto de tolerancia, así como, por el otro, el despliegue de esa racionalidad crítica —o razón pública—, irrenunciable a la hora de asumir una postura respecto de lo justo y distinguirlo de lo injusto.

Bajo el presupuesto de la falibilidad, finitud y expectativa de continua corrección, la razón pública debe dar lugar a las tradiciones religiosas para participar en el espacio público como interlocutores válidos siempre que sus posiciones sean "razonables". ¿No es esto una contradicción? No, cuando la razonabilidad nos permite —y ése es el quehacer de la racionalidad crítica— discriminar aquellos argumentos infundados, débiles, que carecen de las condiciones o pretensiones de validez: la inteligibilidad, la veracidad, la verdad, la corrección. Con todo que estas condiciones o pretensiones son meramente formales, a nuestra consideración, es necesario incorporar contenidos cuasisustantivos, de entre los que destacaríamos precisamente la solidaridad. También valdría la pena incluir el aporte del teólogo alemán, Joseph Ratzinger, quien propugna por reconocer que los antecedentes de la secularización se encuentran en el núcleo antropocéntrico de la tradición cristiana en la que la racionalidad y el derecho, como derecho natural convergen para extraer exigencias normativas que regulen las relaciones entre los individuos en la expectativa de aproximarnos al asintótico bien común. Tales exigencias son, por ejemplo, los derechos humanos o el reconocimiento de la dignidad humana; aun cuando este planteamiento pueda sonar arcaico, sigue estando presente en muchos discursos actuales.

Sin duda, queda abierto un tema: el de los límites de la tolerancia, específicamente respecto del "error" y respecto del "mal". En cuanto al primer caso, el pluralismo actual reivindica "el derecho al error" —y estamos de acuerdo en ello—, pero desde la perspectiva de la corrección y de la búsqueda de la verdad. Sin embargo, la tolerancia respecto del mal, según el punto de vista de la racionalidad práctica, no puede tolerarse. Pero como hemos dicho, el tema queda abierto, pues no es éste el lugar para problematizar sobre él.

Bibliografía

Benedicto xvi, *Discurso de Su Santidad Benedicto xvi, Encuentro con los miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas* [en línea], Nueva York, 18 de abril de 2008, http://cort.as/-Hdk6

Berger, Peter, "The desecularization of the world: A global overview", en P. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Ethics and Public Policy Center & Eerdmans Pub. Co., 1999.

Casanova, José, "Beyond European and American exceptionalisms: towards a global perspective", en Grace Davie, Paul Hellas, Linda Woodhead (comps.), *Predicting Religion. Christian, Secular and Altemative Futures*, Aldershot, Ashgate, 2003.

———, *Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, pp. 211 y *ss*.

Estruch, Jean, "El mito de la secularización", en Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner, Fernando Velasco (coords.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994.

Habermas, Jürgen, "Apostillas sobre una sociedad postsecular", *Revista Colombiana de Sociología*, núm. 31, Bogotá, 2008, pp. 169-183; también, de él mismo, "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?", *Diánoia. Revista de filosofía*, vol. liii, núm. 60, México, 2008, pp. 3-20.

———, "Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política", en J. Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West, *El poder de la religión en la esfera pública* (E. Mendieta y J. Vanantwerpen, eds.), Madrid, Trotta, 2011.

———, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.

———, *El Occidente escindido*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 13-41.

——— Joseph Ratzinger, *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006.

Kant, Immauel, *Filosofía de la historia*, La Plata, Terramar, 2004, pp. 33-39.

Mardones, J. M., *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella, Verbo Divino, 1994.

Martelli, Stefano, *La religione nella societá postmoderna, tra secolarizzazione e desecolarizzazione*, Bolonia, Dehoniane, 1990.

Ratzinger, Joseph, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca, Sígueme, 2004.

Rawls, John, “Una revisión de la idea de razón pública”, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.

———, *Political Liberalism (expanded edition*), Nueva York, Columbia University Press, 2005.

Rivas García, Ricardo Marcelino, “’Secularización’ y ‘postsecularización’: ambigüedades, paradojas y desafíos para el cristianismo”, *Mayéutica,* 39, 2013.

Stark, Rodney, “An economics of religion”, en Robert Segal (ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Malden, Blackwell, 2006.

Taylor, Charles, “¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo?”, en Eduardo Mendieta y Jonathan van Antwerpen (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011.

———, *A Secular Age*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007.

Ziebertz, Hans-Georg, y Ulrich Riegel (eds.), *Europe: Secular or Post-Secular?,* Berlín, Lig Verlag, 2008.

Vagar o peregrinar con sentido humano en el camino religioso de un pueblo

Higinio Corpus Escobedo,
Miembro fundador del ORP

Primer lustro del Observatorio Intercontinental

Los encuentros interdisciplinares del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" (ORP) —que en este año cumple su quinto aniversario, bajo la presidencia de Ramiro Gómez Arzapalo— han propiciado el intercambio de trabajos e iniciativas de pastoralistas, antropólogos, filósofos, sociólogos y teólogos, con deseos de comprender la influencia y fuerza transformadora de la religiosidad en el pueblo. Sus estudios muestran la importancia de la fe y del compromiso religioso, como parte integrante en las experiencias transformadoras de vida, en grupos y sociedades humanas.

El presente texto está escrito en el espíritu del ORP, asumiendo el diálogo como vía y realización de la misión para toda persona. Inspirados en el testimonio y ejemplo de Mons. Alonso Manuel Escalante, cofundador y primer Superior General de los Misioneros de Guadalupe (MG), escucha con amor y anuncia con valentía la Buena Nueva de la Salvación que Dios ofrece en Cristo. Jesús es quien encarna concretamente el don gratuito de Dios ofrecido a toda la humanidad; y, al mismo tiempo, quien responde a la atracción amorosa del Padre. Encarnando la gracia y respondiendo en fidelidad a ella, es el Camino de acceso a Dios y a su salvación. Es también Palabra y Testimonio del amor que Dios, Verdad y Vida para todos (*cfr.* Jn 14, 6), que provoca respuesta de fe que humaniza *ad intra* e impulsa *ad extra* a ser artífices de comunión con Él y con todos los seres humanos en unidad y fraternidad, dentro de un dinamismo permanente que coloca al creyente en estado de misión y diálogo.

Primer aniversario de la carta "Placuit Deo"[1]

Hace un año, estaban dándose los últimos toques a una carta que la Congregación para la Doctrina de la Fe mandaría a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana. A pesar de ser un documento valioso que da mucha luz sobre el momento actual y la búsqueda religiosa en torno de la salvación, parece que no ha sido conocido por todos los destinatarios, especialmente sacerdotes y laicos.

En esta carta, se encuentran citados algunos de los muchos documentos que tratan el tema en el correr de los últimos años y que duermen el sueño de los justos. Creo, por ejemplo, que el Consistorio de 1991 y los documentos de él emanados sobre las sectas y los nuevos movimientos religiosos (nmr) no han recibido la atención debida. También se desconocen de las conferencias generales del Celam los puntos que abordan el tema en este tiempo llamado *posmoderno* que "no corresponde necesariamente al fin de la secularización ni a un retorno de intereses espirituales genuinos".[2] En este sentido, baste recordar el discurso inaugural a la iv Conferencia General del Celam,[3] donde ya encontramos dos obstáculos que obstaculizan la Nueva Evangelización en el contexto cultural actual:

> *a) El secularismo* que lleva a organizar la sociedad, la política y toda la vida de la persona como si Dios no existiese o como si no fuese importante. En él, encontramos como base ideológica el relativismo, según el cual no existen sino verdades relativas y donde todas las opiniones, sobre todo en el campo moral y religioso, son en el último de los casos de igual valor.
> *b) Los nmr y los Movimientos pseudo espirituales*, denominados así en el documento de Puebla núm. 628, son grupos que se relacionan con el secularismo. Ofrecen, en un mundo incierto, islas de certeza fundadas en una ideología simple que da seguridad y confort. Se presentan en formas de religiosidad, filosofía o espiritualidad coherentes con el relativismo buscando responder a las contradicciones de la sociedad, mediante un sincretismo con la consecuencia de fuga de la sociedad y una afirmación secularizada y relativista.

[1] Luis F. Ladaria y Giacomo Morandi, *Congregación para la doctrina de la fe. Carta* Placuit Deo *a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana* [en línea], Vaticano, 2018, http://cort.as/-I6AP

[2] Giuseppe Casale, *Nuova religiosita e nuova evangelizzazione*, Casale Monferrato, Piemme, 1993, p. 6.

[3] Juan Pablo ii, *Discurso Inaugural* de la iv Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, oct. 12, 1992, nn.11 y 12; *cfr.* Conclusiones 136-156, Colombia, Ediciones Paulinas, 1992.

Aprobada el 16 de febrero de 2018 por el papa Francisco para darla a conocer "cuanto antes", *Placuit Deo* fue publicada el 1 de marzo de 2018. En la conferencia de prensa para su presentación, el prefecto de la Congregación, card. Ladaria Ferrer, antes de mostrar lo esencial de la salvación cristiana, señaló que ésta no puede reducirse a un simple mensaje, a una praxis o a una gnosis, ni siquiera a un sentimiento interior. Por ello, esperaba que esa Carta ayudara a los fieles a reflexionar en algunos aspectos de la toma de conciencia de la dignidad de hijos de Dios, punto medular del documento.

La respuesta que ofrece hoy el documento, con especial referencia a la enseñanza del papa Francisco (*cfr.* núm. 1) es clara y elocuente, ya que, en el centro de su enseñanza, encontramos que Cristo es Salvador porque ha asumido nuestra humanidad integral y vivió una vida humana plena, en comunión con el Padre y con los hermanos. La salvación consiste en incorporarnos a nosotros mismos en su vida, recibiendo su Espíritu.[4]

En opinión de algunos teólogos, esta Carta es uno de los documentos más admirable de los últimos años,[5] pues sostiene que "Jesús es el salvador porque 'se humanizó' plenamente" y así todos, conformados en Él encontramos nuestra verdadera vocación humana y la mejor forma de responder a nuestra misión en el mundo. En Él formamos también la Iglesia que encontramos en la gracia que salva y humaniza al mundo, conscientes de pertenecer a una familia y a un pueblo de Dios. En definitiva, si buscamos salvación, la solución y la respuesta que nos da hoy la Iglesia es sencillamente genial y cuadra con nuestras más profundas aspiraciones: Jesús el Señor es nuestro Salvador, porque "asumió nuestra condición humana". Es decir, Jesús es el Salvador porque "se humanizó" plenamente. De ahí que el camino de la Salvación consiste en incorporarnos a nosotros mismos en su vida. Además, es una respuesta anhelada por todos aquellos que buscan un nuevo humanismo integral, ya que Cristo es el hombre perfecto modelo y paradigma de toda persona.

Ofrecemos esta pequeña colaboración en torno de la salvación

El documento responde a la confusión teológica provocada por la multiplicidad de documentos y teorías que surgen en torno de la salvación propuesta

[4] *Cfr.* texto, núm. 11.
[5] *Cfr.* José María Castillo, escrito publicado en *periodista digital.com,* 6 de marzo de 2018, Sección de Opinión.

por los NMR. Existe desorientación y éxodo de los fieles hacia estos grupos; de igual manera, se generan reacciones contestatarias al magisterio que, por una parte, se desconocen o se conocen parcialmente; y, por otra, no interesa y por lo mismo, desconocen igualmente.

Es necesario recordar que, con la convocación en Roma del Consistorio Extraordinario (4-7 de abril de 1991), se daba una señal fuerte, no bien comprendida todavía, en la que proponía dos temas como prioridades pastorales para los noventa:

> *a) Defensa de la vida* en confrontación con la "cultura de la muerte", que ahora se siente más aguda y concretamente en las culturas que el papa Francisco llama del "descarte", de la "indiferencia", del "abuso a la persona" de la "destrucción ecológica", igualmente señalada como expresión teórica y práctica del secularismo.
> *b) Respuesta a la nueva religiosidad* manifestada en la proliferación de grupos sectarios denominados posteriormente *Nuevos Movimientos Religiosos* (NMR), expresión del relativismo. El hecho mismo de que una de las reuniones más importantes y con la participación del mayor número de Cardenales haya elegido estos temas como prioritarios y los haya relacionado tan íntimamente, aún no es plenamente comprendido por muchos agentes de pastoral.

El mundo se convierte cada vez más en una comunidad global que comunica con extrema rapidez hechos e ideas que acontecen y surgen en las áreas más remotas de la geografía mundial y que van creando un ambiente y sentimiento que poco a poco se conforma con un estilo de vida separada de Dios y de los demás, a pesar de las consecuencias nefastas que experimentamos por las pérdidas de identidad, referencia y sentido. Vagar por la vida sin puerto fijo denota incapacidad o imposibilidad de entablar y profundizar relaciones que forman comunidad y pueblo; sin embargo, esta es una opción.

En el conjunto de los temas que aborda este libro sobre la religiosidad contemporánea y en el espíritu del diálogo, conviene tener información sobre los NMR para poder valorarlos y despertar el interés que ayude a reconocer los peligros y oportunidades que estos NMR y la nueva religiosidad representan para la Nueva Evangelización, de modo que sea capaz de proponer respuestas verdaderas en torno de la salvación integral del ser humano. El anuncio del Evangelio es don y servicio de caridad universal que debe presentarse ahora como una misión humanizadora que se hace concreta y visible en las diversas "misiones" humanas que asumen la única Misión de Cristo Hombre. Siguiendo la carta

de la Congregación para la Doctrina de la Fe, se propone este Hombre-Cristo como modelo y paradigma de una nueva humanidad, ya que establece y ordena nuevas relaciones con Dios, los demás y el cosmos. Búsqueda y respuesta religiosa para todos en una hora en que el espíritu humano es afligido por una crisis profunda:

> No es una exageración afirmar que, la relación del hombre con Dios y la necesidad de una experiencia religiosa, representan el punto crucial de una crisis profunda que aflige al espíritu humano. No obstante que continúa la secularización en muchos aspectos de la vida, existe una nueva exigencia de espiritualidad, como lo demuestra el surgimiento de muchos movimientos religiosos y consoladores que intentan reaccionar a la crisis de valores en la sociedad occidental.
> Este fermento del *homo religiosus* produce algunos resultados positivos y constructivos como la búsqueda de un nuevo sentido de la vida, de una nueva sensibilidad ecológica y el deseo de ir más allá de una religiosidad fría y racionalística. Por otra parte, este despertar religioso trae consigo algunos elementos muy ambiguos que no son compatibles con la fe cristiana.[6]

Es un peligro y una oportunidad lo que representa este fenómeno ambiguo que el Espíritu impulsa para encontrar juntos respuestas en los diferentes grupos cuyas búsquedas y respuestas de salvación son innegable. En ellos, se manifiestan los anhelos y los obstáculos de una sociedad que busca ser salvada y liberada de muchas ataduras. Peregrinar, es decir, caminar juntos orientados e inspirados en un objetivo que se alcanza siguiendo ciertos procesos es la otra opción que se presenta.

Salvación universal y la búsqueda religiosa en el título

El título de este texto, *Vagar o peregrinar con sentido humano en el camino religioso de un pueblo,* resume dos actitudes en referencia a un dilema de búsqueda y respuesta a las interrogantes que despierta el fenómeno religioso actual en torno de la salvación. "Vagar", "peregrinar": dos verbos que ayudan a replantear todo el sentido humano que inspiran y orientan las diferentes expresiones religiosas. Es claro que este dilema se plantea tanto para el que camina, como para

[6] Juan Pablo II, "Discurso en la visita ad limina de los Obispos de Estados Unidos", *L'Osservatore Romano*, 29 de mayo de 1993, pp. 4 y 5.

el que acompaña en el camino. Por tanto, conviene profundizar en la diferencia del espíritu que mueve nuestros pasos. El espíritu puramente mundano lleva a vagar sin sentido e incluso a moverse dando vueltas hasta marearse y desgastarse en el mismo lugar; sin embargo, en el espíritu de Cristo, se puede peregrinar con un objetivo que conduce hacia procesos para el encuentro de Dios y con los demás, desde una vocación humana vivida plenamente. En este espíritu se encuentra inspiración y orientación para caminar hacia una humanidad nueva recreada y transformada para la vida y salvación de toda persona.

En esta encrucijada entre "rondar" y "caminar juntos" siempre adelante en busca de salvación, también se encuentran las manifestaciones religiosas actuales que la carta *Placuit Deo* viene a retomar en el contexto actual de cambios socioculturales que impiden aceptar la propuesta del mensaje cristiano ofrecido a todos para alcanzar la salvación en Cristo. Presenta a Jesús hombre salvador como opción actual y cada vez más urgente para quienes vivimos en una cultura que deshumaniza, descarta y abusa de las personas. Así, el título no sólo indica el panorama que abren los diferentes nuevos movimientos religiosos y mágicos, sino que, principalmente, compartiendo la Carta, orienta hacia la meta concreta que debiera seguir cualquier misión y cualquier grupo religioso; es decir, alcanzar por la gracia divina la salvación que libera y redime de todo mal para ser constructor de una nueva humanidad recreada por la comunión con Cristo.

Búsqueda de salvación y despertar religioso en el retorno a lo sagrado

Este pequeño aporte está dividido en dos partes:

- Búsqueda de salvación y despertar religioso en el retorno a lo sagrado. Esta parte consta de ocho secciones; en ella, se analizan los cambios socioculturales, mentalidad que domina y el malestar espiritual que da origen al fenómeno religioso que busca salvación en formas nuevas y alternativas de religiosidad, de retorno religioso y de vuelta a lo sacro. En forma sencilla, se presenta el surgimiento de estos grupos; también se presenta una tipología doctrinal de este fenómeno complejo, ambiguo y global para, finalmente, mostrar cómo responde la nueva religiosidad a los anhelos de la persona actual dentro de un ambiente y sentimiento que cultiva y desarrolla la espiritualidad vagabunda de la *New* y *Next Age*.

• Carta sobre algunos aspectos de la salvación cristiana *Placuit Deo.* Aquí comento brevemente la carta *Placuit Deo,* siguiendo los comentarios del cardenal Ladaria, relacionándolas con las respuestas de salvación que se encuentran en los NMR y en la espiritualidad contemporánea

Los aportes que aparecerán en este libro darán idea de la amplitud del tema y mostrarán lo sencillo de este trabajo que, partiendo de los noventa, se complementan con la carta cuyo primer aniversario no celebramos aún. Como queda dicho, aquí se limita a dar una vista panorámica del fenómeno religioso, en relación con algunos puntos abordados por la carta, en orden a iluminar aquellos aspectos de la salvación cristiana que obstaculizan hoy el anuncio de la Buena Nueva de salvación en Cristo.

Importancia del diálogo para un encuentro con la salvación

Conviene iniciar esta parte invitando a una actitud de diálogo como vía de una misión de encuentro para la transformación personal y social que disponga a estar abiertos al fenómeno religioso actual y a buscar juntos la salvación en forma clara y concreta. Cada vez más es necesario proponer explícitamente la fe, no por proselitismo ni colonialismo religioso, sino animando el espíritu de los demás por la experiencia de vida y por el testimonio visible que dispone mente y corazón a la Verdad. Es necesario estar siempre abiertos y dispuestos a recibir valores, signos y significados que fortalezcan la comunidad con sensatez y sensibilidad religiosa. Caminar juntos hacia una meta ayudará no solamente a conocer el camino, sino a encontrarnos y hacernos uno a pesar de las diferencias. Espero que este aporte provoque admiración por el ser humano y mueva al lector a comprender y aceptar formas religiosas diferentes de las propias.

El aporte indirectamente replantea también cuestiones que ayudan a saber si el objetivo del ORP reduce el concepto de la Religiosidad Popular (RP) o si en un mundo cambiante son necesarias otras expresiones religiosas con raíces no necesariamente cristianas. ¿Cómo entender la religiosidad popular hoy? ¿Qué cambios y repercusión encontramos en la vida religiosa después del Vaticano II y la constitución *Gaudium et spes* 4-10? ¿Qué resultados se esperan de una sana religiosidad popular? ¿Qué implicaciones tienen estos cambios en la vida religiosa?

Este replanteamiento se hace necesario mayormente cuando "el género humano se halla hoy en un periodo nuevo de su historia caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extiende al universo entero [...] tan es así esto, que se puede hablar de una verdadera metamorfosis social y cultural, que redunda también en la vida religiosa".[7]

Con mayor razón, cuando ya desde la relación final del Sínodo de 1985 se pone de relieve principalmente para los pastores, que

> Ya que el mundo está continuamente en evolución, conviene que los signos de los tiempos sean sometidos a análisis una y otra vez, de modo que el mensaje del Evangelio se oiga más claramente y la actividad de la Iglesia se haga más intensa para la salvación del mundo y se lleve a la vida. En este contexto examínese de nuevo qué es y cómo ha de llevarse a la práctica:
> a) La teología de la cruz y el misterio pascual en la predicación, los sacramentos y en la vida de la Iglesia de nuestro tiempo.
> b) La teología y práctica de la inculturación, y el diálogo con las religiones no cristianas y con los no creyentes.
> c) La opción preferencial por los pobres,
> d) La doctrina social de la Iglesia respecto de la promoción humana en circunstancias siempre nuevas.[8]
> Se reconoce que existe un retorno a lo sagrado, y que algunos candidatos satisfacen su necesidad de lo sagrado a través de las sectas.[9]

En este aspecto, hemos avanzado en la comprensión del cambio cultural visto por el Vaticano II. En los documentos del papa Francisco es común hallar declaraciones que afirman que nos encontramos en un cambio de época (no sólo en una época de cambios) que busca nuevos paradigmas en la orientación e inspiración para que, en modo integral, defina la identidad y la misión del ser humano en el mundo. Somos conscientes que para ello se requiere valentía, pues es necesario romper con el conformismo y dejarse guiar por el Espíritu que conduce por vías

---

[7] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 4, 7 de diciembre de 1965. En lo sucesivo, se citará Conc. Ecum. Vat. II, seguido de la constitución pastoral o encíclica.

[8] Sínodo extraordinario de los Obispos, 1985, *Relación final,* redactada por el relator cardenal Danneels, arzobispo de Malinas-Bruselas, y aprobada por los padres sinodales, II, 7, D.

[9] *Cfr*. Secretariado para la unidad de los cristianos, Secretariado para los no cristianos, Secretariado para los no creyentes y el Consejo Pontificio para la Cultura, *Sectas o nuevos movimientos religiosos. Desafíos pastorales. Informe progresivo*, Madrid, PPC, 1986. En el original italiano, *L'Osservatore Romano,* del 7 de mayo de 1986. También, en *Enchiridium vaticanum*, t. 10, pp. 371-442; en adelante, *Sectas o NMR*.

inéditas hacia la luz de una nueva identidad y misión. Se necesitan mejores métodos para relacionarse, ordenarse y proyectarse como seres humanos y como pueblo de Dios. Esto también requiere creatividad y ánimo de comunión para descubrir conjuntamente signos, significados y valores que den a la vocación humana acciones concretas de respuesta en forma integral.

Retorno religioso y vuelta a lo sagrado

Este volumen de aniversario es una buena oportunidad para exponer algunas ideas que ampliarán la mirada misionera del ORP. La misma RP "tradicional" sufre en sus manifestaciones cambios importantes por la influencia de este retorno religioso ambiguo, con peligros y oportunidades, aceptado cada vez más por las mismas instituciones llamadas católicas; se desean nuevas experiencias y nuevos conocimientos en modo simple e inmediato. Se trata de un complejo despertar religioso convertido en un fenómeno global que invita a compartir el inmenso patrimonio espiritual que poseemos para el bien de todos. El fenómeno que señala cambios reales es una oportunidad para despertar la misionariedad y el trabajo ecuménico más que los sentimientos de ataque y lucha contra los NMR. Ya Juan Pablo II, en *Redemptoris missio*, analiza muy bien este fenómeno y, aceptando la invitación, reconoce aquí un nuevo areópago misionero que hay que evangelizar como tarea primordial:

> Nuestro tiempo es dramático y al mismo tiempo fascinador. Mientras por un lado los hombres dan la impresión de ir detrás de la prosperidad material y de sumergirse cada vez más en el materialismo consumístico, por otro, manifiestan la angustiosa búsqueda de sentido, la necesidad de interioridad, el deseo de aprender nuevas formas y modos de concentración y de oración. No sólo en las culturas impregnadas de religiosidad, sino también en las sociedades secularizadas, se busca la dimensión espiritual de la vida como antídoto a la deshumanización. Este fenómeno así llamado del "retorno religioso" no carece de ambigüedad, pero también encierra una invitación. La Iglesia tiene un inmenso patrimonio espiritual para ofrecer a la humanidad: En Cristo que se proclama "el Camino, la Verdad y la Vida" (*Jn* 14, 6). Es la vía cristiana para el encuentro con Dios, para la oración, la ascesis, el descubrimiento del sentido de la vida. También éste es un areópago que hay que evangelizar.[10]

[10] *Cfr*. Juan Pablo II, Carta encíclica *Redemptoris missio*, 7 de diciembre de 1990, núm. 38. *AAS* 83 (1991), pp. 287-288.

Cambios y crisis individuales y sociales

Aunque en los documentos del Vaticano II (1962-1965) encontramos ya la preocupación por dar respuestas pastorales genuinas a la búsqueda de una auténtica espiritualidad, "hay momentos en la historia en los que aun el hombre más distraído en sus ocupaciones diarias, se da cuenta de vivir en un momento particular"[11] ¿Quién no ha sido testigo de los grandes cambios habidos en los medios de comunicación, en la economía, en el arte, en la política y en la práctica religiosa? ¿Quién no ha visto y sufrido las consecuencias del urbanismo, de la centralización, del cambio de costumbres que surgen en este tiempo, así como del retorno a lo sagrado? Hay que decir que el fenómeno de este nuevo despertar tiene repercusiones en el campo antropológico, social, político, económico, religioso, psicológico, moral, cultural, legal, filosófico, teológico, pastoral, y otros más, que manifiestan en forma cambiante de nuevos movimientos una nostalgia de Dios y una nueva exigencia de espiritualidad,[12] aunque muchas veces "utilizada" y aprovechada para fines no propiamente religiosos.

Con toda razón, el ser humano puede llamarse *religioso*,[13] ya que de muchas maneras ha buscado a Dios, y el deseo de poseerlo está inscrito en el corazón de la persona y de la cultura: "Nuestro corazón está inquieto hasta que no descanse en Ti".[14] Nostalgia y búsqueda cada vez más pronunciada en los momentos de crisis ocasionados por los cambios personales o sociales. En la RP "tradicional", se manifiesta concretamente la forma popular de comunión y peregrinación hacia los lugares santos; en cambio, la nueva religiosidad (NR) se caracteriza por ser vagabunda, etérea, con expresiones ante todo personales e individualizadas; tal como lo vimos en el título. El P. Josef Sudbrack, SJ,[15] designa con el nombre *nueva religiosidad* el campo tan vasto de un fenómeno religioso denominado también *retorno religioso*. Este *retorno* incluye las nuevas religiones, nuevos movimientos semirreligiosos, de búsqueda de directrices

---

[11] Giuseppe Casale, *Nuova religiosita e nuova evangelizzazione*, p. 5.

[12] *Cfr*. Juan Pablo II, Carta encíclica *Veritatis splendor*, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia.

[13] Asociación de Editores del Catecismo, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, Getafe, 1992, nn. 27 y 28; *Documentos del Concilio Vaticano II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos minor, 1967, Declaración *Nostra Aetate*, n. 2.

[14] Agustín de Hipona, *Confesiones*, I, 1: CCL, 27, 1.

[15] *Cfr*. Josef Sudbrack, *La nueva religiosidad, un desafío para los cristianos*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1992, pp. 7, 12.

para hallar un sentido casi religioso mediante un "nuevo conocimiento" y una "nueva experiencia religiosa", en general, al margen de las grandes religiones, aunque sus ideas pueden encontrarse en ciertos ambientes de éstas. Ahora, como dice Lipovetsky, "se es creyente, pero a la carta, se mantiene tal dogma, se elimina tal otro, se mezclan los Evangelios con el Corán, el Zen o el budismo. La espiritualidad se ha situado en la edad caleidoscópica del supermercado y del autoservicio".[16]

Abordar el tema de la religiosidad en el cambio de época donde la RP representa sólo una pequeña parte de lo que encontramos, por ejemplo, en los NMR, lleva a dar importancia al fenómeno religioso que desde la posmodernidad continúa aflorando con fuerza, adaptándose y acomodándose a las circunstancias en busca de responder a las inquietudes religiosas de la persona en el hoy de nuestra historia.

Ahora encontramos nuevos horizontes para el ORP que, desde su visión misionera y de diálogo entre cristianos (ecuménico) y con las diferentes religiones tradicionales, históricas o NMR, puede conocer y apreciar la fe religiosa de nuestro tiempo presentada de manera sincrética, ambigua y global; también pueda descubrir dentro de este fenómeno religioso universal de retorno religioso la forma en que, de manera no sistemática, sino como un sentimiento, contagia a muchos y en múltiples aspectos, el carácter cambiante, contradictorio, múltiple, algunas veces unidas al secreto y a la inconsistencia doctrinal, que impide presentar sus creencias e instituciones básicas haciendo difícil establecer generalizaciones válidas para todos los NMR.

Malestar espiritual provocado por los cambios culturales

Los cambios socioculturales que históricamente provocaron las revoluciones culturales, científicas, políticas, industriales, tecnológicas, de comunicaciones e informáticas, trajeron consigo la desvinculación de los sistemas sociales, de las ideologías y del pensamiento "fuerte", así como una ruptura de las jerarquías tradicionales de valores que provocaron estados de crisis individuales, sociales y ecológicas en lo referente a las identidades, relaciones, sentidos de vida y futuro que están a la base del despertar de este sentimiento religioso:

[16] Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Argentina, Anagrama, 2006, p. 118

> Hoy nos encontramos ante una situación religiosa bastante diversificada y cambiante [...] realidades sociales y religiosas, que tiempo atrás eran claras y definidas, hoy se transforman en situaciones complejas. Baste pensar en algunos fenómenos, como el urbanismo, las migraciones masivas, el movimiento de prófugos, la descristianización de países de antigua cristiandad [...] el pulular de mesianismos y sectas religiosas [...] Tal entorpecimiento está indicando un cambio real que tiene aspectos positivos.[17]

Ahora se hace difícil ser cristiano e integrar la fe a la vida en una cultura concreta que crea malestar religioso y pone al cristiano en actitud de crítica a la religión, con disposición a buscar y aceptar nuevas formas de expresión religiosa: "El hecho a que nos referimos es que la religión sigue estando presente, pero resulta difícil de integrar. Da la impresión de que los sujetos sólo se refieren a ella como a algo que se echa de menos o se echa de más, es decir, se rechaza como algo indebido. Algo con lo que sólo cabe relacionarse bajo la forma de nostalgia o algo que se quisiera eliminar".[18]

Este malestar aumenta cuando no se ha preparado esta crisis o se ha preparado de manera incorrecta. El cardenal Daneels ya apuntaba este malestar provocado, por un lado, por la nostalgia de Dios y, por otro, por la saturación de estímulos materiales que aumentan la exigencia de una nueva espiritualidad en busca de restaurar el yo fragmentado. En su mensaje de Navidad de 1990 declara:

> La Iglesia se había preparado muy seriamente para confrontar a un hombre perfectamente secularizado, ateo, absorbido totalmente por las preocupaciones materiales. ¿Con que se encuentra al final del siglo XX? Con un hombre inquieto, en busca de lo religioso, a quien los frutos de la ciencia y de la técnica ya no encantan del todo. En todas partes se escucha decir: ¡Que me den algo distinto de lo que sale de una computadora! ¡Que me den razones para esperar! ¿Quién me curará del mal de vivir? ¿Dónde encontrar algo que entibie el corazón? ¿Quién será mi guía, mi gurú? ¿Quién quiere enseñarme a restaurar la unidad de mi yo? Por cierto, el mercado religioso está bien surtido. Allí donde el cristianismo era hasta hace poco el único que ofrecía un sentido para la existencia, los dadores de sentido abundan: Junto a las grandes religiones orienta-

---

[17] *Cfr*. Juan Pablo II, Encíclica *Redemptoris missio*, 32, 1990.

[18] *Cfr*. Juan Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, Paulinas, 1993, p. 17.

les, encontramos toda una galería de pequeños aspirantes. Lo que progresa a todo ritmo son las sectas, y las nuevas religiones, como la *New Age*.[19]

Razones ideológicas de esta fractura y malestar

En lo que llama la *Parábola de la Modernidad,* Manuel Ureña Pastor[20] ofrece una síntesis de los esfuerzos humanos que se dieron a partir de la Edad Moderna para revalorizar al ser humano, la razón, la ciencia, la técnica, la autonomía, el valor del mundo y de la materia, así como de la capacidad creativa. Enumero brevemente los puntos de partida que fueron dándose desde la filosofía para provocar las revoluciones, así como las búsquedas y consecuencias que emanaron de esta parábola. Sin profundizar en los sueños de la modernidad ni en el despertar de ese sueño causado principalmente por los resultados de las guerras mundiales, enumero los siguientes:

1. Olvido del ser de las cosas.
2. Repliegue del hombre sobre sí mismo.
3. Sustantivación del ego.
4. Identificación de éste con la razón.
5. Diversificación consiguiente de ésta con una pluralidad de racionalidades autónomas e inconexas.
6. Intento de elevar una determinada forma de racionalidad al rango de razón canónica.
7. Finalmente, el triunfo absoluto de la racionalidad científico-técnica con la que se persigue legislar sobre todas las esferas de la vida.

Monseñor Ureña explica esta parábola diciendo que el ser humano buscó el cambio que entendió como actividad y separación.

> El punto de partida de la filosofía moderna es la desvinculación entre sujeto y objeto, entre hombre y ser, obrada por el Idealismo. Sin Dios y sin mundo se repliega sobre sí mismo, cobra conciencia de su autonomía hasta el punto de sustantivarse y se erige infundadamente en el centro del universo [...] Convertido el hombre en el centro de todo, la filosofía moderna reduce el espíritu

[19] Godfried Danneels, *Le Christ ou le Verseau,* Carta pastoral de Navidad, 1990, *Le documentation Catholique,* 3 de febrero de 1991, núm. 2021, pp. 117-119. En español, *Cristo o Acuario. El católico frente a la New Age,* México, Camino, 1993. Cita en la introducción, p. 6.

[20] *Cfr*. Manuel Ureña Pastor, “La postmodernidad está servida, pero ¿qué significa y adónde va? Orígenes, esencia y manifestaciones de esta nueva cultura”, *Vida Nueva,* núm. 1673, pp. 25-34.

humano a razón. Recordemos la identidad cartesiana *"mens sive animus"*, en donde (*animus* o *spiritus*) se convierte en *mens*, en saber.[21]

Con Bacon se pasa del saber entendido como contemplación y búsqueda de la verdad, al saber visto como poder sobre la naturaleza: *Scire est posse*. La naturaleza ya no es vista como obra de Dios de la cual el hombre se sirve para vivir, sino como algo para manipular y transformar a su antojo y ventaja. "Al principio, el hombre adoraba a Dios; después se adoró a sí mismo en los albores de la modernidad; en el Renacimiento y ya en plena modernidad y contemporaneidad adoró sus obras, sus productos. Pero ahora ni eso, ahora parece adorar los restos o deshechos que quedaron de sus creaciones, la inmensa basura que dejó la producción desbocada de sus obras."[22]

La revolución de la libertad individual lo llevo al activismo con las consecuentes pérdidas de identidad por falta de referencias, de relación y sentido por falta de orientación e inspiración de la misma actividad. Ahí encontramos las rupturas importantes:

1. Se separó de Dios para aferrarse a sí mismo y rompió con la escala de valores anterior. En el discurso inaugural a la IV Conferencia General del Celam en Santo Domingo, n. 21, Juan Pablo II lo denuncia diciendo: "La ausencia de esos valores cristianos fundamentales en la cultura de la modernidad, no solamente ha ofuscado la dimensión de la trascendencia, abocando a muchas personas hacia el indiferentismo religioso —también en América Latina— sino que, a la vez, es causa determinante del desencanto social en que se ha gestado la crisis de esta cultura".[23]
2. Rompiendo con Dios, ya no vio la importancia a lo pasado; más bien, buscó orientarse al futuro en un camino de progreso indefinido que lo separó también de los sistemas sociales anteriores. "Los modernos, creyendo posible construir un futuro mejor, sacrificaron el presente al futuro y, como no hay futuro, se quedaron sin presente y sin futuro. Los posmodernos, convencidos de que no existen posibilidades de cambiar la sociedad, han decidido disfrutar al menos del presente con una actitud hedonista que recuerda el *carpe diem* de Horacio. Las flores no las quieren para el funeral, sino ya."24

[21] *Ibidem*, p. 26, col. 2.
[22] Mauricio Beuchot Puente, "Postmodernidad y cristianismo, la aventura del ser humano posreligioso", *Cuestión Social*, primavera, año 1, núm. 1, México, Imdosoc, 1993.
[23] Juan Pablo II, "Discurso inaugural", *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Sto. Domingo*, octubre 12-28 de 1992, Santa Fe de Bogotá, Ediciones Paulinas, 1992, n. 21.
[24] Luis González Carbajal, *Ideas y creencias del hombre actual*, Santander, Sal Terrae, 1992, p. 160.

> 3. Así, se encerró en su propia razón para desarrollar la ciencia y la técnica y se separó de los sistemas de pensamiento. De esta manera, la desconfianza en la razón humana, considerada incapaz de alcanzar la verdad absoluta, lo lleva a desconfiar de sí y de los demás.

El mundo de hoy es un mundo interdependiente de hostilidad y conflicto, de violencia y temor de destrucción. La gente se siente preocupada por el futuro, con frecuencia desesperada, sin ayuda, sin esperanza, sin fuerza. Añoran algunos signos de esperanza por un camino diferente.[25]

Así, se abandonó a un pensamiento débil y fragmentado que lo lleva al relativismo y subjetivismo, donde la actitud ante la religión se caracteriza por la *increencia* que radicaliza en el agnosticismo, al cual el cardenal Tomko ya advertía en el consistorio de 1991: "Hay un relativismo gnóstico y un malentendido teológico que reducen a todas las religiones, y a las diversas experiencias y creencias religiosas, a un mínimo común denominador, por el que todo vale lo mismo, y cada uno puede recorrer cualquiera de los caminos, todos igualmente válidos para la salvación".[26]

Se favorece un subjetivismo que fragmenta la verdad y rompe con la jerarquía tradicional de valores para que cada uno pueda escoger aquella verdad o aquellos valores que considere más convenientes a su situación personal y más adaptada a su propio bienestar. Al grado que "tras la autonomía introducida por el racionalismo, hoy se tiende a basar los valores sobre todo en los consensos sociales subjetivos que, no raramente, llevan a posiciones contrarias incluso a la misma ética natural"[27] y a una religiosidad utilitaria. Más que un ateísmo, es una actitud de indiferencia que elude la pregunta sobre Dios y las verdades últimas, para encerrarse en la satisfacción inmediata, ya que todo parece ser a corto plazo.

La pérdida de valores auténticos y la crisis social atacan gravemente la comunidad y afloran resultados como el anonimato, la búsqueda de formar familias pequeñas (sólo madre e hijo); gente sin techo o con él, pero sin hogar; niños sacados para formar grupos de concurrencia y desenraizados de sus ambientes naturales de familia y comunidad natural de barrio; competencia, más que amistad, donde se ve al otro como enemigo a vencer; desconfianza en una

---

[25] *Cfr*. Secretariado para la unidad de los cristianos…

[26] Jozef Tomko, "El desafío de las sectas y el anuncio de Cristo, único salvador", ponencia en el Consistorio Extraordinario, 4 al 7 de abril de 1991, segunda jornada.

[27] Juan Pablo II, *op. cit.*

sociedad que busca lo funcional aun en las relaciones más íntimas y donde el hombre no tiene valor por sí mismo ni valor, sino en cuanto son útiles como producto de masa, y donde los que no son útiles (ancianos, enfermos, inválidos) no encuentran lugar en la sociedad… por eso, el aborto se ve bueno cuando se ve útil hacerlo.

Fenómeno religioso vivo, complejo y ambiguo

Vemos el fenómeno religioso vivo, en constante renovación y multiplicación de grupos pseudo religiosos, mágicos y del estilo aglutinante *New Age* o *Next Age*. Se busca la novedad; por ello, se presentan como "nuevos"; y ciertamente lo son, ya que no representan la vuelta a las grandes religiones, sino más bien presentan una alternativa a ellas. Se busca el cambio, el "movimiento" y así están en continuo cambio adaptándose a los tiempos y a la aceptación o rechazo que reciban; muchas veces cambian de nombre, de organización, de domicilio. Se busca también lo "religioso", lo sagrado, la espiritualidad; por ello, aunque vemos que algunos se presentan como humanistas, científicos, que buscan el desarrollo humano o el bienestar del planeta y de los animales, en todos encontramos motivaciones espirituales que buscan trascender. Algunas veces, en la desesperación se recurre a la magia y hasta al Adversario buscando satisfacer las necesidades humanas trascendentales.

En esta multiplicidad y ambigüedad de grupos, conviene describirlos antes de ofrecer respuestas que satisfagan sus verdaderas búsquedas. En ocasiones son de tipo social, antropológico, político, económico, científico o humanista, dependiendo de las diferentes matrices y religiones de las que toman los símbolos y la terminología para expresarse en este nuevo ambiente. Por ello, es un error querer clasificar todos estos grupos como si siguieran el modelo de los Testigos de Jehová o de los mormones. Son tan abundantes y tan diversos que es imposible llegar a contabilizarlos y clasificarlos.

Es necesario conocer y aprender a vivir en un pluralismo religioso con actitud de discernimiento en busca de diálogo y conciliación. También conviene aclarar los términos del lenguaje que se usa y conocer temas como el fundamentalismo, pentecostalismo y milenarismo que pueden verse a la base de muchos de estos grupos. Es equivocado pensar que con una actitud apologética vamos a acabar con ellos.

Sabemos que el ser humano se guía por valores aceptados; se realiza por el trabajo compartido y se alimenta por la satisfacción de sus necesidades; por esa razón los NMR están prontos a proponer, según se necesite, "útero social" indispensable para las relaciones humanas; o bien, aquellos valores sugestivos para inspirar y orientar la vida ocasionadas por las pérdidas; o hacer posible la realización de ciertos anhelos de identidad, participación y trascendencia. En ocasiones, este fenómeno representa la oportunidad para crecer económicamente o para ser "utilizados" con fines no precisamente religiosos, sino políticos, incluso, para fines perversos como la trata, la explotación o abuso de sus miembros. Aquí importa más la utilidad que la Verdad misma para tener un lugar, alguna conexión y un sentido para vivir. "La gente tiene necesidad de salir del anonimato, de construirse una identidad, de sentir que ellos son algo especial y no simplemente un número o un miembro anónimo de la multitud."[28]

Tipología según criterios doctrinales[29]

Muchas son las tipologías que se proponen para estudiar este fenómeno. No es el caso detenerse en cada una de ellas, sean antropológicas, sociológicas, psicológicas, jurídicas o religiosas. Es posible hacer una tipología a partir de la doctrina de la Misión que llama a la unidad y comunica indisolublemente la acción de Dios con la de Jesucristo y la de éste con la de la Iglesia cuando es guiada por la acción del Espíritu. Así, siguiendo estos criterios, vemos que esta tipología puede presentarse considerando las relaciones que estos grupos tienen con la doctrina de Dios, de Cristo, de la Iglesia y de la religión que en la doctrina católica están indisolublemente unidas.

Generalmente, los diferentes Movimientos rompen esta unidad y comunión entre los agentes de la misión. Sin embargo, la doctrina católica es clara de esta unidad y enseña que no se puede amar a Dios que no se ve, si no se ama al prójimo, quien sí se ve. Tampoco es posible dar, si no se recibe. No es posible

---

[28] *Cfr. Sectas o NMR*, 11, 1e; también en 1, 5, donde dice: "Una estructura despersonalizante parece ser el fenómeno sintomático de la edad contemporánea".

[29] Sigo, principalmente, a Massimo Introvigne, "Nel paese del punto esclamativo: sette, culti, pseudo religioni o nuove religioni?", *Studia Missionalia,* vol. 41, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1992, pp. 3-13. Introvigne toma en cuenta a Jean-Francois Mayer: "Sette religiose: classificazione e tipología", libro *I Nuovi Movimenti Religios –sette cristiane e nuovi culti*, Leumann Torino, Elle Di Ci, 1990, pp. 27-39.

amar Dios, si no se recibe por medio de Jesucristo ese amor visible y encarnado en el hombre Jesús, llamado *el Cristo,* quien restaura y recapitula todas las cosas.

Los Nuevos Movimientos Religiosos

Rechazo del modo católico de entender la iglesia. ¡Cristo *sí, Iglesia no!*
El rechazo de la Iglesia no era típico de la Reforma, sino más que nada de la reforma radical, particularmente en la versión anabaptista que ya no hablan de *riformatio,* sino de *instauratio* sin continuidad con lo anterior. La ruptura de estos grupos con la Iglesia católica es de carácter eclesiológico.

Aquí encontramos algunos NMR de origen protestante. Se contesta la noción misma de iglesia, pero se conserva la teología protestante en sus vertientes del Evangelismo, pentecostalismo y Fundamentalismo.

También aquí se colocan los NMR con retrotierra cristiana. En estos grupos, junto con la rotura eclesiológica, también va una rotura teológica. Normalmente, presentan una Escritura, Revelación o elementos que sacan estos grupos del mínimo de la teología cristiana, de la matriz cristiana tradicional; por ejemplo, los Testigos de Jehová, los mormones, entre otros. Los Testigos niegan la Trinidad, la inmortalidad del alma, la divinidad de Jesucristo. Los mormones creen en la pluralidad de dioses, y sostienen que Dios Padre, en un tiempo ha sido hombre que llegó a ser Dios, recorriendo un camino de exaltación, razón por la cual los hombres, si sigue ciertas condiciones, podrían llegar hasta la divinización.

Aquí conviene insistir más en la noción *la Iglesia Pueblo Peregrino de Dios* que en la institución jurídica de las estructuras. Como Iglesia, buscar el diálogo abierto con todos (hijos de Dios) respetando, apreciando, valorando e integrando las diferencias religiosas y culturales de todas las naciones.

Rechazo del modo católico de entender a Jesucristo ¡Dios *sí, Cristo no!*
Se manifiesta más fuertemente desde la época de la revolución francesa, que busca redescubrir las religiones de los griegos, romanos, egipcios y demás. Crece el interés después de las peregrinaciones al Oriente y de la misión hindú hacia Occidente.

Aquí encontramos los NMR de origen hindú, chino, japonés, coreano que consideran a Cristo sólo como un “avatar”,[30] un gran maestro o un gran santo entre tantos, restándole su importancia como salvador único y mediador universal. Constituyen un serio peligro para la fe cristiana por favorecer y animar la “doble pertenencia”: a estos NMR y, simultáneamente, a la Iglesia católica.

En estas circunstancias, es importante subrayar no solamente la trascendencia, sino también la historia en la Salvación. Enfatizar que Dios no solamente se revela y comunica “divinamente”, sino que se encarna “humanamente” para redimir la humanidad caída en pecado, división y separación en una Historia de Salvación de gracia y de fe.

Rechazo del modo católico de entender a Dios Ser Personal, Creador distinto del mundo. ¡Religión *sí, Dios no!*

No son ateos; más que nada, son panteístas que identifican a Dios con el mundo o bien lo ponen en el fondo y entre paréntesis, concentrándose en el hombre, como lo vemos en los NMR, que promueven primordialmente el “potencial humano” o la Cienciología. Algunos prefieren presentarlos como psicoterapias, escuelas del bienestar, mejoramiento o superación del potencial humano que, en ocasiones, entran en conflicto con la enseñanza tradicional de la doctrina católica. Se presentan como “religiones”, aunque se ocupan poco de Dios.

La fe trinitaria, que es misterio de unidad y comunión en tensión misionera, ha de ser mostrada como el don de Dios mismo, y como atracción misericordiosa, que despierta el amor de Dios cuando es recibido gratuitamente. Ha de mostrarse la iniciativa del amor de Dios que es unidad y diversidad de personas en comunión como fuente, modelo y paradigma de la vida humana y cristiana.

Rechazo al modo católico de entender la religión ¡Sagrado *sí, Religión no!*

Busca otro modo de relacionarse con lo sagrado, con lo espiritual y se aboca a lo *religioso* por la costumbre occidental de usar esta terminología. Quizá sería mejor llamarle *New Age,* ya que no son movimientos a los que uno pueda ad-

[30] El término sánscrito *avatara* deriva de la raíz *-tr-,* que significa “atravesar”, “pasar del otro lado”. El prefijo *ava-* significa “abajo”. En consecuencia, significa “bajada de la divinidad”. Es la forma en la que el dios Vishnú se manifiesta o “se encarna” para restablecer la moralidad (*dharma*). Se habla de diez manifestaciones principales; Rama y Krishna están entre las más populares. Todos los avatares tienen el mismo valor, porque es el mismo Señor que se hace presente en todos. *Cfr. Nuovo Dizionario delle Religioni* (cuid. ed. Hans Waldenfels), Milano, San Paolo, 1993, p. 61.

herirse o inscribirse. Más que nada es una red, una constelación informal que tiene en común el rechazo a la religión, entendida como un sistema ligado a doctrinas y dogmas al cual sustituye por una vaga espiritualidad que deja gran parte a las preferencias individuales y casi siempre se traduce en un vago sentimiento de la unidad del mundo. Llama la atención sobre los problemas ecológicos y propone la ecología profunda, ideología filosófica religiosa donde se rechaza como dualismo la distinción entre Dios y el mundo; entre hombre creado a imagen y semejanza de Dios y las otras creaturas. Difunden el animalismo que va más allá del cuidado, pues pretenden borrar en nombre del panteísmo y naturalismo las diferencias cualitativas y ontológicas.

A partir de la identidad del ser humano que es individuo único e irrepetible, hecho a Imagen y semejanza de Dios, habrá de insistir en su ser persona, que lo hace capaz de entrar en relación con Dios, con los demás y con el mundo entero, para entender la vocación a formar un solo pueblo de Dios que sea su Testigo visible, concreto en el mundo. La estructura sin espíritu es muerta y el espíritu sin estructuras es una idea, una utopía que no incentiva la misión que impulsa a ser testigos hasta los últimos confines del mundo.

Los nuevos movimientos que retornan a la magia

Al vaciarse de la religión, de Dios, de Cristo, de la Iglesia ¿Dónde busca el ser humano llenar su vacío? Por ello se ve una vuelta a la religión elemental, un regreso a la magia que no cesa aún con el avance de la sociedad industrial, sino que más bien parece haber ido en aumento en sus dos presentaciones: rural tradicional y urbana citadina.

No sólo los obreros y campesinos buscan a los magos adivinadores y brujos; especialmente en las ciudades, vemos a dirigentes, políticos, profesionistas. Lo que manifiesta más allá de una ignorancia en lo que respecta a la fe y religión, algo todavía más inquietante: la carencia de cultura general y elemental. Desinformación religiosa y caída en la superstición son dos caras de una misma cultura más atenta a la ciencia que a la Sabiduría. Sabemos que el desarrollo científico y tecnológico va casi siempre junto con una ignorancia religiosa y un analfabetismo bíblico. Existen investigaciones; recuerdo una hecha en Inglaterra por la antropóloga Thanya Lehmann, donde muestra que quienes trabajaban en informática y los médicos eran los principales clientes de los magos, brujos y adivinadores. El esoterismo, bastante difundido, no es lo mismo que la magia popular,

ya que es un estilo de pensamiento que acompaña a la cultura occidental. Su influencia en la filosofía, política, literatura, arte y demás es bien conocida; así lo encontramos en el Hermetismo secreto, ocultismo y ritos de iniciación cuyo gnosticismo es atracción especial para los jóvenes.

Los NMM están situados entre la magia y el esoterismo. Se presentan estructurados y organizados como los NMR con características análogas, sólo que la experiencia que se propone no es religiosa, sino mágica. La magia popular jamás se estructura con características de un movimiento; en cambio, el esoterismo se presenta como una elaboración cultural y doctrinal mucho más sofisticada por el gnosticismo. La diferencia entre los NMR y los NMM es el voluntarismo que hace de la magia una experiencia de manipulación de lo sagrado y una manifestación de la voluntad del poder humano que, gracias a la manipulación mágica de lo real, quiere conseguir efectos que vayan más allá de sus causas.

Fases de los NMM a la luz de la doctrina cristiana

Primera fase: ¡Cristo sí, Iglesia no! y adueñarse de los poderes de la Iglesia

Aquí se ubican los NMM que buscan adueñarse de los poderes de la Iglesia (rosacruces, masones y similares). Para ellos, adquiere importancia la idea (mito) de una cadena de iniciación que se remonta al inicio de los siglos y relacionada directamente con la sucesión apostólica, con obispos y sacerdotes. Pretenden ser la Iglesia verdadera que tiene sus orígenes en Moisés, Salomón, antiguo Egipto y demás; por lo mismo, más antiguos que la Iglesia católica y, por ende, superior y verdadera a ella y a cualquier otra.

Recuperar la iniciación y los ritos de iniciación bastantes olvidados en la Iglesia ayudarían a ir entrando al misterio como parte integrante en la formación y procesos en la fe. Igualmente, habrá de recuperar la memoria para que, volviendo a las fuentes, reencontremos los signos y significados de muchos valores de fe olvidados.

Segunda fase: ¡Dios sí, Cristo no! Adueñarse de los poderes de Cristo

En esta segunda fase se encuentran los NMM que pretenden apropiarse los poderes de Jesucristo; sobre todo, en el llamar, dominar, sacar los espíritus. Aquí entra toda la tradición del espiritismo. Se habla de reencarnación, de canales

(Channeling) de revelación extra bíblica y extra eclesiales, llegando a doctrinas sobre el mundo y sobre el hombre que van lejos del ideal cristiano. Las investigaciones sociológicas muestran que la creencia en los ovnis y en los mensajes de extraterrestres tiene gran número de seguidores.

Tercera fase: ¡Religión sí, Dios no! Adueñarse de los poderes de Dios

Los NMM que quieren apropiarse de los poderes de Dios mismo se ubican en esta fase. Mediante la invocación de los espíritus (*teúrgia*) y el trabajo sobre la realidad física y sobre el cuerpo (alquimia de laboratorio e interna), se busca alcanzar un cuerpo de luz que estará en grado de sobrevivir a la muerte del cuerpo físico asegurándose para la próxima existencia una buena reencarnación y aun una huida del ciclo de reencarnaciones como lo sugiere Cagliostro. Así, sólo el mago es capaz de crear la vida construyendo con técnicas particulares el "cuerpo de luz", sin embargo, corriendo el peligro por estar protegidos por el secreto.

Cuarta fase: Adoración del Adversario. Optar por el diablo y adueñarse de sus poderes

Desilusionados por la imposibilidad de ser ellos mismos dios, surge el odio contra el Dios verdadero y se inclina a una adoración al adversario: el Diablo. Aquí entran todos los grupos satánicos. 'Vender el alma al diablo' para alcanzar algunas ventajas materiales es bastante común en la literatura. Donde se difunde la magia desde su primera fase, tarde o temprano se radican también los grupos satánicos. Es necesario no confundir satanismo con posesión diabólica; en un caso concreto, antes de atribuirla al diablo, conviene buscar si dicha posesión no es explicable mediante razones psicológicas.

Los NMR como respuesta al sentimiento religioso actual

Si según la tipología doctrinal la nueva religiosidad se encuentra en aquellos NMR que se alejan de la religión, del Dios personal, de Cristo y de la Iglesia, entonces, ¿dónde está el atractivo para que éstos sean acogidos como verdadera respuesta a las interrogantes y necesidades del hombre de hoy? Recordemos que en un periodo de cambios culturales que engendra un sentido de extravío y de pérdida, las personas buscan un significado. La gente entra a formar parte de los NMR porque ve que puede encontrar una respuesta en ellos. Sobre este punto, el cardenal

Arinze apuntaba que los NMR indican la existencia de algunas necesidades espirituales que la Iglesia y otras instituciones religiosas no han percibido o no han sabido responder.[31]

Ante el mal actual de la despersonalización y anonimato, descarte y abuso de las personas, estos grupos parecen ofrecer calor humano, ayuda, atención personal, resocialización de los individuos marginados como migrantes o divorciados y muestran que lo más importante es la persona. Conscientes de que la religión está al servicio de la persona y que tanto ayuda en tanto sirva para alcanzar los propios fines, abren sus brazos a todos —aun cuando sean de distinta religión— y los hacen sentir dignos y les hacen saber que pueden hacer muchas cosas que antes era privilegio de sólo algunos. "Las sectas parecen ofrecer: interés por el individuo; oportunidades iguales para el ministerio y la dirección, para la participación, para el testimonio, para la expresión, descubrimiento del propio potencial personal, oportunidad de formar parte de un grupo selecto."[32]

Ante la desvinculación, desintegración y aislamiento por el desarraigo y falta de comunidad, estos grupos ofrecen sentido de pertenencia, de hermandad, de alianza y de compromiso con el otro. El individuo comparte propósitos y compañerismo al recibir atención, protección, seguridad, lo que siempre ha sido tan necesario, pero más en los tiempos o ambientes de crisis. Cuando se ha superado la etapa de personalización, entonces lo más importante es el grupo, la Iglesia o congregación. *Ante la falta de puntos de referencia y sentido de futuro,* ofrecen guía y orientación por medio de un liderazgo carismático donde el líder, el gurú, el maestro, juegan un papel muy importante en el acompañamiento de experiencias religiosas gratificantes en cuanto despiertan la esperanza para un futuro mejor. Prometen la salvación física y espiritual de un modo simple y espontáneo. *Ante un mundo teórico,* racionalista estos grupos presentan en forma práctica, emotiva, simple y triunfante métodos nuevos que responden a los anhelos concretos de experiencia "religiosa" y de encuentro tanto con Dios como con los demás. *Ante la incertidumbre,* algunos grupos proponen puntos "fundamentales" claros y seguros. O, *ante el miedo,* responden al anhelo de paz

[31] Francis Arinze, Consistorio de 1991, *El desafío de las sectas o nuevos movimientos religiosos: una respuesta pastoral,* L'Osservatore Romano en español, 12 de abril de 1991, III.

[32] *Ibidem.* Informe progresivo *Sectas o NMR…,* II, 1e.

y armonía, que vienen naturalmente con el cambio de las constelaciones y estrellas, no por la acción del hombre.

En un mundo física y psíquicamente enfermo por el ambiente contaminado y por una cultura deshumanizante, estos grupos prometen salud, curaciones, terapias, medicinas alternativas que ayudarán a la "sanación" del espíritu, la oración y el apoyo comunitario. Como vemos, los NMR ofrecen respuestas para todos, al alcance de todos y de acuerdo con las necesidades y posibilidades de cada uno. La salvación está puesta, la mesa está servida y el menú convida a todos satisfacer sus necesidades al gusto y sin complicaciones. ¿Qué ofrece Dios, Cristo, la Iglesia y el Espíritu al hombre de hoy para ser salvo?

Carta sobre algunos aspectos de la salvación cristiana *Placuit Deo*

a) Introducción a la lectura de la carta

Después de la publicación de la Declaración *Dominus Iesus*, en 2000,[33] que proclama a Jesús como el único salvador de todo el hombre y de toda la humanidad, el presente documento sigue el camino de la fe y de la tradición, con especial referencia a la enseñanza del papa Francisco; para profundizar algunos aspectos sobre la salvación cristiana que pueden ser hoy difíciles de comprender y aceptar a causa de las recientes transformaciones culturales.[34]

¿Cuáles son estas transformaciones culturales que ofuscan la confesión cristiana de fe que proclama que Jesús es el único y universal Salvador?

Cumplir la misión de proclamar a Jesucristo como el único y verdadero Salvador al servicio de todas las personas y del hombre en todo su ser integral[35] puede presentar ciertas dificultades debido a lo siguiente:

> En nuestros tiempos, prolifera una especia de *neo-pelagianismo* para el cual el individuo, radicalmente autónomo, pretende salvarse a sí mismo, sin reconocer que depende, en lo más profundo de su ser, de Dios y de los demás. La salvación es entonces confiada a las fuerzas del individuo, o las estructuras puramente humanas, incapaces de acoger la novedad del Espíritu de Dios. Y también, un cierto *neognosticismo*, por su parte, presenta una salvación meramente inte-

[33] *Cfr*. Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus,* 6 de agosto de 2000, nn. 5-8: AAS 92 (2000), pp. 745-749.

[34] Cap I., n. 1.

[35] *Populorum Progressio,* 14, 34.

> rior, encerrada en el subjetivismo. Se pretende así liberar a la persona del cuerpo y del mundo material para elevarse con el intelecto hasta los misterios de la divinidad desconocida y en donde ya no se descubre más las huellas de la mano providente del Creador, sino sólo una realidad carente de sentido y manejable según los intereses del ser humano.[36]

El individualismo centrado en el sujeto autónomo tiende a ver al hombre como un ser cuya realización depende únicamente de su fuerza. Otra visión se extiende en busca de una salvación meramente interior, la cual tal vez suscite una fuerte convicción personal o un sentimiento intenso de estar unidos a Dios, pero no llega a asumir, sanar y renovar nuestras relaciones con los demás y con el mundo creado. Desde esta perspectiva, afirma el prefecto Ladaria, se hace difícil comprender el significado de la Encarnación del Verbo, por la cual Cristo se convirtió en miembro de la familia humana, asumiendo nuestra carne y nuestra historia, por nosotros los hombres y por nuestra salvación.

Frente a estas tendencias, la presente Carta desea reafirmar que la salvación consiste en nuestra unión con Cristo,[37] quien, con su Encarnación, vida, muerte y resurrección, ha generado un nuevo orden de relaciones con el Padre y entre los hombres, y nos ha introducido en este orden gracias al don de su Espíritu, para que podamos unirnos al Padre como hijos en el Hijo, y convertirnos en un solo cuerpo en el "primogénito entre muchos hermanos".[38] Aparece aquí la novedad del papa Francisco, que subraya la plenitud y coherencia de la profunda y llamativa humanidad de Jesús, el Señor.

¿Es de interés el tema de la salvación hoy? Sí, responde, ya que es un hecho que toda persona busca su propia realización y felicidad. Todos anhelamos de una manera o de otra algún tipo de salvación. Esta aspiración coincide con el deseo de salud, de bienestar económico, de paz interior y aun de una convivencia pacífica, ya que nos encontramos en lucha constante con toda clase de males: la ignorancia, la fragilidad, la enfermedad, la muerte.[39] Sea en esta vida, por las muchas cosas que apetecemos y de las que carecemos, sea después de la muerte, por lo mucho que de eso ignoramos; el hecho es que todos, lo pensemos o no, lo digamos o lo neguemos, deseamos y buscamos salvación.

---

[36] N. 2.
[37] Nn. 2-4.
[38] *Rom.* 8, 29.
[39] N. 5.

En torno de estas aspiraciones, la fe en Cristo rechaza cualquier autorrealización pelagiana alcanzada a través de poseer, poder, conocer o por la técnica, ya que nada de lo creado puede satisfacer plenamente al ser humano. Dios nos ha llamado y destinado a la comunión con Él y nuestro corazón estará inquieto como afirma San Agustín.[40] El papa Francisco llama a esta tendencia *neopelagiana*, ya que olvida la obra de Dios en nosotros. También hay que recordar que el origen del mal no se encuentra como enseñaban los gnósticos en el mundo material y corpóreo. La fe proclama que todas las cosas son buenas y que el mal que niega al ser humano procede de su corazón.[41] Es la separación de Dios que lleva a la pérdida de armonía entre los hombres y con el mundo, trayendo en sí el dominio de la desvinculación y de la muerte. Por ello, consideramos que la salvación que la fe nos anuncia no mira sólo a la interioridad, sino a todo el ser integral del ser humano. Todas las personas con cuerpo y alma han sido creadas por el amor de Dios a su imagen y semejanza llamándolas a vivir en comunión con Él;[42] por ello, desde la fe sabemos que no solamente el alma, sino también el cuerpo anhelan y buscan la salvación. Es necesario recordar que Cristo Salvador no se ha limitado a mostrar el camino para que nosotros, obedeciendo su Palabra e imitando su ejemplo, pudiéramos recorrer por nuestra cuenta el camino que lleva a Dios, sino que Cristo, ante todo, para abrirnos la puerta de la liberación, ha llegado a ser Él mismo el camino que conduce al Padre.[43]

Jesús, el Hijo encarnado del Padre, es el único Salvador quien da testimonio de la primacía absoluta de la acción gratuita de Dios.[44] La gracia siempre precede; al mismo tiempo, por la acción humana plena de su Hijo, el Padre ha querido regenerar nuestras acciones, de modo que, asimilados a Cristo, podamos hacer "buenas obras, que Dios preparó de antemano para que las practicáramos".[45]

b) Un texto que habla por sí mismo

A continuación, se propone el texto mismo, recomendando su lectura atenta, su estudio y reflexión.

---

[40] N. 6.
[41] N. 7.
[42] *Idem.*
[43] N. 11.
[44] N. 9.
[45] *Ef.* 2, 10.

Congregación para la doctrina de la fe
Carta *Placuit Deo* a los Obispos de la Iglesia Católica
sobre algunos aspectos de la salvación cristiana

I. Introducción

1. "Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (*cfr. Ef.* 1, 9), mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina (*cfr. Ef.* 2, 18; 2 *P* 1, 4) [...] Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación"[46]. La enseñanza sobre la salvación en Cristo requiere siempre ser profundizada nuevamente. Manteniendo fija la mirada en el Señor Jesús, la Iglesia se dirige con amor materno a todos los hombres, para anunciarles todo el designio de la Alianza del Padre que, a través del Espíritu Santo, quiere "recapitular en Cristo todas las cosas" (*cfr. Ef* 1,1 0). La presente Carta pretende resaltar, en el surco de la gran tradición de la fe y con particular referencia a la enseñanza del papa Francisco, algunos aspectos de la salvación cristiana que hoy pueden ser difíciles de comprender debido a las recientes transformaciones culturales.

II. El impacto de las transformaciones culturales de hoy en el significado de la salvación cristiana

2. El mundo contemporáneo percibe no sin dificultad la confesión de la fe cristiana, que proclama a Jesús como el único Salvador de todo el hombre y de toda la humanidad (*cfr. Hch* 4, 12; *Rm* 3, 23-24; 1 *Tm* 2, 4-5; *Tt* 2, 11-15).[47] Por un lado, el individualismo centrado en el sujeto autónomo tiende a ver al hombre como un ser cuya realización depende únicamente de su fuerza.[48] En esta visión, la figura de Cristo corresponde más a un modelo que inspira acciones generosas, con sus palabras y gestos, que a Aquel que transforma la condición humana, incorporándonos en una nueva existencia reconciliada con el Padre y

---

[46] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 2.

[47] *Cfr*. Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus,* 6 de agosto de 2000, nn. 5-8: AAS 92, pp. 745-749.

[48] *Cfr*. Francisco, Exhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), n. 67: AAS 105 (2013), p. 1048.

entre nosotros a través del Espíritu (*cfr.* 2 *Co* 5, 19; *Ef* 2, 18). Por otro lado, se extiende la visión de una salvación meramente interior, la cual tal vez suscite una fuerte convicción personal, o un sentimiento intenso, de estar unidos a Dios, pero no llega a asumir, sanar y renovar nuestras relaciones con los demás y con el mundo creado. Desde esta perspectiva, se hace difícil comprender el significado de la Encarnación del Verbo, por la cual se convirtió miembro de la familia humana, asumiendo nuestra carne y nuestra historia, por nosotros los hombres y por nuestra salvación.

3. El Santo Padre Francisco, en su magisterio ordinario, se ha referido a menudo a dos tendencias que representan las dos desviaciones que acabamos de mencionar y que en algunos aspectos se asemejan a dos antiguas herejías: el pelagianismo y el gnosticismo.[49] En nuestros tiempos, prolifera una especia de neopelagianismo para el cual el individuo, radicalmente autónomo, pretende salvarse a sí mismo, sin reconocer que depende, en lo más profundo de su ser, de Dios y de los demás. La salvación es entonces confiada a las fuerzas del individuo, o las estructuras puramente humanas, incapaces de acoger la novedad del Espíritu de Dios.[50] Un cierto neognosticismo, por su parte, presenta una salvación meramente interior, encerrada en el subjetivismo,[51] que consiste en elevarse "con el intelecto hasta los misterios de la divinidad desconocida".[52] Se pretende, de esta forma, liberar a la persona del cuerpo y del cosmos material, en los cuales ya no se descubren las huellas de la mano providente del Creador, sino que ve sólo una realidad sin sentido, ajena de la identidad última de la persona, y manipulable de acuerdo con los intereses del hombre.[53] Por otro lado, está claro que la comparación con las herejías pelagiana y gnóstica sólo se refiere a rasgos generales comunes, sin entrar en juicios sobre la naturaleza

---

[49] *Cfr.* Carta enc. *Lumen fidei* (29 de junio de 2013), n. 47: AAS 105 (2013), pp. 586-587; Exhort. apost. *Evangelii gaudium*, nn. 93-94: AAS, p. 1059; *Encuentro con los participantes en el V Congreso de la Iglesia Italiana*, Florencia, 10 de noviembre de 2015; AAS 107 (2013), p. 1287.

[50] *Cfr. Encuentro con los participantes en el V Congreso de la Iglesia Italiana*, p. 1288.

[51] *Cfr.* Exhort. apost. *Evangelii gaudium*, n. 94: AAS 105, p. 1059: "La fascinación del gnosticismo, una fe encerrada en el subjetivismo, donde sólo interesa una determinada experiencia o una serie de razonamientos y conocimientos que supuestamente reconfortan e iluminan, pero en definitiva el sujeto queda clausurado en la inmanencia de su propia razón o de sus sentimientos"; Consejo Pontificio de la Cultura-Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, *Jesucristo, portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la "Nueva Era"*, Ciudad del Vaticano, 2003.

[52] Francisco, Carta. enc. *Lumen fidei*, n. 47: AAS 105, pp. 586-587.

[53] *Cfr. Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en la peregrinación de la diócesis de Brescia*: AAS 95 (2013), p. 627: "En este mundo donde se niega al hombre, donde se prefiere caminar por la senda del gnosticismo [...] del 'nada de carne' —un Dios que no se hizo carne".

exacta de los antiguos errores. De hecho, la diferencia entre el contexto histórico secularizado de hoy y el de los primeros siglos cristianos, en el que nacieron estas herejías, es grande.[54] Sin embargo, en la medida en que el gnosticismo y el pelagianismo son peligros perennes de una errada comprensión de la fe bíblica, es posible encontrar cierta familiaridad con los movimientos contemporáneos apenas descritos.

4. Tanto el individualismo neopelagiano como el desprecio neognóstico del cuerpo deforman la confesión de fe en Cristo, el Salvador único y universal. ¿Cómo podría Cristo mediar en la Alianza de toda la familia humana, si el hombre fuera un individuo aislado, que se autorrealiza con sus propias fuerzas, como lo propone el neopelagianismo? ¿Y cómo podría llegar la salvación a través de la Encarnación de Jesús, su vida, muerte y resurrección en su verdadero cuerpo, si lo que importa solamente es liberar la interioridad del hombre de las limitaciones del cuerpo y la materia, según la nueva visión neognóstica? Frente a estas tendencias, la presente Carta desea reafirmar que la salvación consiste en nuestra unión con Cristo, quien, con su Encarnación, vida, muerte y resurrección, ha generado un nuevo orden de relaciones con el Padre y entre los hombres, y nos ha introducido en este orden gracias al don de su Espíritu, para que podamos unirnos al Padre como hijos en el Hijo, y convertirnos en un solo cuerpo en el "primogénito entre muchos hermanos" (*Rm* 8, 29).

III. Aspiración humana a la salvación

5. El hombre se percibe a sí mismo, directa o indirectamente, como un enigma: ¿Quién soy yo que existo, pero no tengo en mí el principio de mi existir? Cada persona, a su modo, busca la felicidad, e intenta alcanzarla recurriendo a los recursos que tiene a disposición. Sin embargo, esta aspiración universal no necesariamente se expresa o se declara; más bien, es más secreta y oculta

[54] Según la herejía pelagiana, desarrollada durante el siglo v alrededor de Pelagio, el hombre, para cumplir los mandamientos de Dios y ser salvado, necesita de la gracia sólo como una ayuda externa a su libertad (a manera de luz, ejemplo, fuerza), pero no como una curación y regeneración radical de la libertad, sin mérito previo, para que pueda hacer el bien y alcanzar la vida eterna. Más complejo es el movimiento gnóstico, que surgió en los siglos i y ii, y que tiene formas muy diferentes entre ellas. En general, los gnósticos creían que la salvación se obtiene por medio de un conocimiento esotérico o *gnosis*. Esta gnosis revela al gnóstico su verdadera esencia, es decir, una chispa del Espíritu divino que reside en su interioridad, que debe ser liberada del cuerpo, ajeno a su verdadera humanidad. Sólo de esta manera el gnóstico regresa a su ser original en Dios, del cual se había alejado debido a una caída primordial.

de lo que parece, y está lista para revelarse en situaciones particulares. Muy a menudo coincide con la esperanza de la salud física, a veces toma la forma de ansiedad por un mayor bienestar económico, se expresa ampliamente a través de la necesidad de una paz interior y una convivencia serena con el prójimo. Por otro lado, si bien la cuestión de la salvación se presenta como un compromiso por un bien mayor, también conserva el carácter de resistencia y superación del dolor. A la lucha para conquistar el bien, se une la lucha para defenderse del mal: de la ignorancia y el error, de la fragilidad y la debilidad, de la enfermedad y la muerte.

6. Con respecto a estas aspiraciones, la fe en Cristo nos enseña, rechazando cualquier pretensión de autorrealización, que sólo se pueden realizar plenamente si Dios mismo lo hace posible, atrayéndonos hacia Él mismo. La salvación completa de la persona no consiste en las cosas que el hombre podría obtener por sí mismo, como la posesión o el bienestar material, la ciencia o la técnica, el poder o la influencia sobre los demás, la buena reputación o la autocomplacencia.[55] Nada creado puede satisfacer al hombre por completo, porque Dios nos ha destinado a la comunión con Él y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en Él.[56] "La vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina."[57] La revelación, de esta manera, no se limita a anunciar la salvación como una respuesta a la expectativa contemporánea. "Si la redención, por el contrario, hubiera de ser juzgada o medida por la necesidad existencial de los seres humanos, ¿cómo podríamos soslayar la sospecha de haber simplemente creado un Dios Redentor a imagen de nuestra propia necesidad?"[58]

7. Además es necesario afirmar que, de acuerdo con la fe bíblica, el origen del mal no se encuentra en el mundo material y corpóreo, experimentada como un límite o como una prisión de la que debemos ser salvados. Por el contrario, la fe proclama que todo el cosmos es bueno, en cuanto creado por Dios (*cfr. Gn* 1, 31; *Sb* 1, 13-14; 1 *Tm* 4 4), y que el mal que más daña al hombre es el que procede de su corazón (*cfr. Mt* 15, 18-19; *Gn* 3, 1-19). Pecando, el hombre ha abandonado la fuente del amor y se ha perdido en formas espurias de amor, que lo encierran cada vez más en sí mismo. Esta separación de Dios —de Aquel

[55] *Cfr.* Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 2.
[56] *Cfr.* San Agustín, *Confessiones*, I, 1: *Corpus christianorum, 27, 1.*
[57] Conc. Ecum. Vat. II, Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 22.
[58] Comisión Teológica Internacional, *Algunas cuestiones sobre la teología de la Redención*, 1995, n. 2.

que es fuente de comunión y de vida— que conduce a la pérdida de la armonía entre los hombres y de los hombres con el mundo, introduciendo el dominio de la disgregación y de la muerte (*cfr. Rm* 5, 12). En consecuencia, la salvación que la fe nos anuncia no concierne sólo a nuestra interioridad, sino a nuestro ser integral. Es la persona completa, de hecho, en cuerpo y alma, que ha sido creada por el amor de Dios a su imagen y semejanza, y está llamada a vivir en comunión con Él.

IV. Cristo, Salvador y Salvación

8. En ningún momento del camino del hombre, Dios ha dejado de ofrecer su salvación a los hijos de Adán (*cfr. Gn* 3, 15), estableciendo una *alianza* con todos los hombres en Noé (*cfr. Gn* 9, 9) y, más tarde, con Abraham y su descendencia (*cfr. Gn* 15, 18). La salvación divina asume así el orden creativo compartido por todos los hombres y recorre su camino concreto a través de la historia. Eligiéndose un pueblo, a quien ha ofrecido los medios para luchar contra el pecado y acercarse a Él, Dios ha preparado la venida de "un poderoso Salvador en la casa de David, su servidor" (*Lc* 1, 69). En la plenitud de los tiempos, el Padre ha enviado a su Hijo al mundo, quien anunció el reino de Dios, curando todo tipo de enfermedades (*cfr. Mt* 4, 23). Las curaciones realizadas por Jesús, en las cuales se hacía presente la providencia de Dios, eran un signo que se refería a su persona, a Aquel que se ha revelado plenamente como el Señor de la vida y la muerte en su evento pascual. Según el Evangelio, la salvación para todos los pueblos comienza con la aceptación de Jesús: "Hoy ha llegado la salvación a esta casa" (*Lc* 19, 9). La buena noticia de la salvación tiene nombre y rostro: Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador. "No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva."[59]

9. La fe cristiana, a través de su tradición centenaria, ha ilustrado, por medio de muchas figuras, esta obra salvadora del Hijo encarnado. Lo ha hecho sin nunca separar el aspecto curativo de la salvación, por el que Cristo nos rescata del pecado, del aspecto edificante, por el cual Él nos hace hijos de Dios, partícipes de su naturaleza divina (*cfr.* 2 *P* 1, 4). Teniendo en cuenta la perspectiva

---

[59] Benedicto xvi, Carta. enc. *Deus caritas est* (25 de diciembre de 2005), n. 1: aas 98 (2005), p. 217; *cfr.* Francisco, Exhort. apost. *Evangelii gaudium*, n. 3: aas 105, p. 1020.

salvífica que desciende (de Dios que viene a rescatar a los hombres), Jesús es iluminador y revelador, redentor y liberador, el que diviniza al hombre y lo justifica. Asumiendo la perspectiva ascendiente (desde los hombres que acuden a Dios), Él es el que, como Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza, ofrece al Padre, en el nombre de los hombres, el culto perfecto: se sacrifica, expía los pecados y permanece siempre vivo para interceder a nuestro favor. De esta manera aparece, en la vida de Jesús, una admirable sinergia de la acción divina con la acción humana, que muestra la falta de fundamento de la perspectiva individualista. Por un lado, de hecho, el sentido descendiente testimonia la primacía absoluta de la acción gratuita de Dios; la humildad para recibir los dones de Dios, antes de cualquier acción nuestra, es esencial para poder responder a su amor salvífico. Por otra parte, el sentido ascendiente nos recuerda que, por la acción humana plenamente de su Hijo, el Padre ha querido regenerar nuestras acciones, de modo que, asimilados a Cristo, podamos hacer "buenas obras, que Dios preparó de antemano para que las practicáramos" (*Ef* 2, 10).

10. Está claro, además, que la salvación que Jesús ha traído en su propia persona no ocurre sólo de manera interior. De hecho, para poder comunicar a cada persona la comunión salvífica con Dios, el Hijo se ha hecho carne (*cfr. Jn* 1, 14). Es precisamente asumiendo la carne (*cfr. Rm* 8, 3; *Hb* 2, 14: 1 *Jn* 4, 2), naciendo de una mujer (*cfr. Ga* 4, 4), que "se hizo el Hijo de Dios Hijo del Hombre"[60] y nuestro hermano (*cfr. Hb* 2, 14). Así, en la medida en que Él ha entrado a formar parte de la familia humana, "se ha unido, en cierto modo, con todo hombre"[61] y ha establecido un nuevo orden de relaciones con Dios, su Padre, y con todos los hombres, en quienes podemos ser incorporados para participar a su propia vida. En consecuencia, la asunción de la carne, lejos de limitar la acción salvadora de Cristo, le permite mediar concretamente la salvación de Dios para todos los hijos de Adán.

11. En conclusión, para responder, tanto al reduccionismo individualista de tendencia pelagiana, como al reduccionismo neognóstico que promete una liberación meramente interior, es necesario recordar la forma en que Jesús es Salvador. No se ha limitado a mostrarnos el camino para encontrar a Dios, un camino que podríamos seguir por nuestra cuenta, obedeciendo sus palabras e imitando su ejemplo. Cristo, más bien, para abrirnos la puerta de la liberación,

[60] San Ireneo, *Adversus haereses*, III 19, 1: *Sources chrétiennes*, pp. 211, 374.
[61] Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

se ha convertido Él mismo en el camino: "Yo soy el camino" (*Jn* 14, 6).[62] Además, este camino no es un camino meramente interno, al margen de nuestras relaciones con los demás y con el mundo creado. Por el contrario, Jesús nos ha dado un "camino nuevo y viviente que él nos abrió a través del velo del Templo, que es su carne" (*Hb* 10, 20). En resumen, Cristo es Salvador porque ha asumido nuestra humanidad integral y vivió una vida humana plena, en comunión con el Padre y con los hermanos. La salvación consiste en incorporarnos a nosotros mismos en su vida, recibiendo su Espíritu (*cfr.* 1 *Jn* 4, 13). Así se ha convirtió "en cierto modo, en el principio de toda gracia según la humanidad".[63] Él es, al mismo tiempo, el Salvador y la Salvación.

V. La Salvación en la Iglesia, cuerpo de Cristo

12. El lugar donde recibimos la salvación traída por Jesús es la Iglesia, comunidad de aquellos que, habiendo sido incorporados al nuevo orden de relaciones inaugurado por Cristo, pueden recibir la plenitud del Espíritu de Cristo (*Rm* 8, 9). Comprender esta mediación salvífica de la Iglesia es una ayuda esencial para superar cualquier tendencia reduccionista. La salvación que Dios nos ofrece, de hecho, no se consigue sólo con las fuerzas individuales, como indica el neopelagianismo, sino a través de las relaciones que surgen del Hijo de Dios encarnado y que forman la comunión de la Iglesia. Además, dado que la gracia que Cristo nos da no es, como pretende la visión neognóstica, una salvación puramente interior, sino que nos introduce en las relaciones concretas que Él mismo vivió, la Iglesia es una comunidad visible: en ella tocamos la carne de Jesús, singularmente en los hermanos más pobres y más sufridos. En resumen, la mediación salvífica de la Iglesia, "sacramento universal de salvación",[64] nos asegura que la salvación no consiste en la autorrealización del individuo aislado, ni tampoco en su fusión interior con el divino, sino en la incorporación en una comunión de personas que participa en la comunión de la Trinidad.

---

[62] *Cfr*. San Agustín, *Tractatus in Ioannem*, 13, 4: *Corpus christianorum*, 36, 132: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida (*Jn* 14, 6). Si buscas la verdad, mantén el camino, porque el Camino es el mismo que la Verdad. Ella en persona es adonde vas, ella en persona es por donde vas; no vas por una realidad a otra, no vienes a Cristo por otra cosa; por Cristo vienes a Cristo. ¿Cómo 'por Cristo a Cristo'? Por Cristo hombre a Cristo Dios; por la Palabra hecha carne a la Palabra que en el principio era Dios en Dios", n. 10.

[63] Santo Tomás de Aquino, *Quaestio de veritate*, q. 29, a. 5, co.

[64] Conc. Ecum. Vat. II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 48.

13. Tanto la visión individualista, como la meramente interior de la salvación contradicen también la economía sacramental a través de la cual Dios ha querido salvar a la persona humana. La participación, en la Iglesia, al nuevo orden de relaciones inaugurado por Jesús sucede a través de los sacramentos, entre los cuales el bautismo es la puerta,[65] y la Eucaristía, la fuente y cumbre.[66] Así vemos, por un lado, la inconsistencia de las pretensiones de autosalvación, que sólo cuentan con las fuerzas humanas. La fe confiesa, por el contrario, que somos salvados por el bautismo, que nos da el carácter indeleble de pertenencia a Cristo y a la Iglesia, del cual deriva la transformación de nuestro modo concreto de vivir las relaciones con Dios, con los hombres y con la creación (*cfr. Mt* 28, 19). Así, limpiados del pecado original y de todo pecado, estamos llamados a una vida nueva, existencia conforme a Cristo (*cfr. Rm* 6, 4). Con la gracia de los siete sacramentos, los creyentes crecen y se regeneran continuamente, especialmente cuando el camino se vuelve más difícil y no faltan las caídas. Cuando, pecando, abandonan su amor a Cristo, pueden ser reintroducidos, a través del sacramento de la Penitencia, en el orden de las relaciones inaugurado por Jesús, para caminar como ha caminado Él (*cfr.* 1 *Jn* 2, 6). De esta manera, miramos con esperanza el juicio final, en el que se juzgará a cada persona en la realidad de su amor (*cfr. Rm* 13, 8-10), especialmente para los más débiles (*cfr. Mt* 25, 31-46).

14. La economía salvífica sacramental también se opone a las tendencias que proponen una salvación meramente interior. El gnosticismo, de hecho, se asocia con una mirada negativa en el orden creado, comprendido como limitación de la libertad absoluta del espíritu humano. Como consecuencia, la salvación es vista como la liberación del cuerpo y de las relaciones concretas en las que vive la persona. En cuanto somos salvados, en cambio, "por la oblación del cuerpo de Jesucristo" (*Hb* 10, 10; *cfr. Col* 1, 22), la verdadera salvación, lejos de ser liberación del cuerpo, también incluye su santificación (*cfr. Rom* 12, 1). El cuerpo humano ha sido modelado por Dios, quien ha inscrito en él un lenguaje que invita a la persona humana a reconocer los dones del Creador y a vivir en comunión con los hermanos.[67] El Salvador ha restablecido y renovado, con su Encarnación y su misterio pascual, este lenguaje originario y nos lo ha comunicado en la economía corporal de los sacramentos. Gracias a los sacramentos, los cristianos pueden vivir en fidelidad a la carne de Cristo y, en consecuencia, en

---

[65] *Cfr.* Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 63, a. 3.
[66] *Cfr.* Conc. Ecum. Vat. II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 11; Cost. dogm. *Sacrosanctum Concilium.*
[67] *Cfr.* Francisco, Carta enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 155, AAS 107 (2015), pp. 909-910.

fidelidad al orden concreto de relaciones que Él nos ha dado. Este orden de relaciones requiere, de manera especial, el cuidado de la humanidad sufriente de todos los hombres, a través de las obras de misericordia corporales y espirituales.[68]

VI. Conclusión: comunicar la fe, esperando al Salvador

15. La conciencia de la vida plena en la que Jesús Salvador nos introduce empuja a los cristianos a la misión, para anunciar a todos los hombres el gozo y la luz del Evangelio.[69] En este esfuerzo también estarán listos para establecer un diálogo sincero y constructivo con creyentes de otras religiones, en la confianza de que Dios puede conducir a la salvación en Cristo a "todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia".[70] Mientras se dedica con todas sus fuerzas a la evangelización, la Iglesia continúa a invocar la venida definitiva del Salvador, ya que "en esperanza estamos salvados" (*Rm* 8, 24). La salvación del hombre se realizará solamente cuando, después de haber conquistado al último enemigo, la muerte (*cfr.* 1 *Co* 15, 26), participaremos plenamente en la gloria de Jesús resucitado, que llevará a plenitud nuestra relación con Dios, con los hermanos y con toda la creación. La salvación integral del alma y del cuerpo es el destino final al que Dios llama a todos los hombres. Fundados en la fe, sostenidos por la esperanza, trabajando en la caridad, siguiendo el ejemplo de María, la Madre del Salvador y la primera de los salvados, estamos seguros de que "somos ciudadanos del cielo, y esperamos ardientemente que venga de allí como Salvador el Señor Jesucristo. El transformará nuestro pobre cuerpo mortal, haciéndolo semejante a su cuerpo glorioso, con el poder que tiene para poner todas las cosas bajo su dominio" (*Flp* 3, 20-21).

El Sumo Pontífice Francisco, en la Audiencia concedida el día 16 de febrero de 2018, ha aprobado esta Carta, decidida en la Sesión Ordinaria de esta Congregación el 24 de enero de 2018, y ha ordenado su publicación.

---

[68] *Cfr.* Carta apost. *Misericordia et misera* (20 de noviembre de 2016), n. 20: AAS 108 (2016), pp. 1325-1326.

[69] *Cfr.* Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio* (7 de diciembre de 1990), n. 40: AAS 83 (1991), pp. 287-288; Francisco, Exhort. apost. *Evangelii gaudium,* nn. 9-13: AAS 105 (2013), pp. 1022-1025.

[70] Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 22 de febrero de 2018, Fiesta de la Cátedra de San Pedro.

†Luis F. Ladaria, S. I.
Arzobispo titular de Thibica
Prefecto

†Giacomo Morandi
Arzobispo titular de Cerveteri
Secretario

Conclusión

El acontecimiento histórico más grande del siglo XX es, sin duda, el Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965) que en muchas cosas sigue sin estrenar. Este Concilio reconoció la necesidad de *aggiornamento* (ponerse al día) para ofrecer adecuadamente el servicio de salvación a toda la humanidad. Para ello, en busca de su verdadera identidad y misión, el Vaticano II vio necesario volver a las fuentes originarias que llevasen a descubrir en Dios al verdadero sol que, teniendo vida propia, gratuitamente ilumina todo; así como a reconocerse a sí misma como una luna que, sin tener luz propia, en la medida que se llena de esa luz, es capaz de reflejarla a toda la humanidad. Encontrándose con Cristo, verdadera Luz del mundo, encuentra también la Verdad y la Vida, ya que en Él encontramos el Camino que conduce visible y concretamente hacia el Padre.

En esta referencia al Concilio, podemos encontrar, a manera de conclusión general y fundamental, la necesidad de ponerse al día a la luz de la Revelación y de la Tradición para encontrar ese nuevo orden de relaciones que inaugura Jesús —llamado *Cristo*— para, en primer lugar, encontrarse con la Fuente que da origen a todo: Dios. Su Espíritu conduce a la unidad y comunión trinitarias por la caridad que derrama en nuestros corazones como signo de misericordia, compasión y salvación para recapitular a todos y todo en Cristo.

Como individuos y como personas congregadas por el Espíritu en una comunidad de creyentes, somos invitados para asumir un mundo en crisis. La Iglesia no está para condenar al mundo, sino para ser signo e instrumento de salvación, Por ello, su presencia en el mundo no consiste en estar sobre, ni ante y mucho menos contra el mundo, sino para caminar junto con él, evitando todo tipo de triunfalismo, paternalismo asistencialista o autoritarismo que ofuscan el verdadero servicio y caridad.

Todos los miembros de la Iglesia habremos de entender que la institución eclesial es necesaria y útil sólo cuando es signo e instrumento de una vida y salvación que no es suya, sino que habiéndola recibido primero y en la medida que se llene de ella, será capaz de iluminarse a sí misma y de comunicar nítidamente esa Vida y Salvación. Por ello, además de restablecer las relaciones perdidas, se puede concluir la necesidad de purificarse y convertirse, de evangelizarse para poder evangelizar con palabras y obras que dan testimonio de vida y comunión.

La importancia de Dios negada por el secularismo, así como la gratuidad de su amor, ayuda a entender la locura de un amor que, si no se da entre iguales, los hace iguales. La primacía del amor de Dios hace la diferencia. Él ama primero y en ese amor recibimos las reglas del amor verdadero. Abrirse al amor y a su Espíritu es el secreto de un testimonio vivo y verdadero.

Un aspecto que permanece desde el Concilio, que no ha sido entendido y profundizado como se debe, es la misionariedad que se traduce en la orientación hacia toda la humanidad dentro de un espíritu universal e inclusivo de salvación que es de Dios, pero que se realiza por Cristo en la comunidad congregada por el Espíritu de discípulos misioneros. La misión abre los ojos hacia nuevos horizontes e ilumina la mente para entender y acoger lo desconocido que descubrimos; también ensancha el corazón que acoge lo diverso en la unidad, contemplando las diferencias como riqueza que complementa la pobreza de los demás. Iglesia Pueblo que está en camino hacia una meta mayor: congregar todo lo que está disperso en el único Pueblo de Dios reúne a todos en una nueva humanidad.

En la conclusión, debemos decir que el dilema que presentamos invita a trabajar por una religiosidad que no sea vagabunda, aislada, individual, puramente interior y espiritual como un acto de religión donde, después de un atento estudio, se caiga en la cuenta de que no es Dios y que no se buscan en Él las respuestas, sino en el hombre mismo o en los espíritus, en la magia o en el ocultismo. “La búsqueda espiritual comienza, en general, con la búsqueda del sentido de la vida. Pero los hijos del Acuario no se confían a la religion tradicional para satisfacer esta sed [...] aspiran a una religión personal que se funde en la unión directa con la esfera espiritual. Cada ser humano alcanzando el estado de conciencia de sí mismo descubre que su

existencia tiene un sentido más profundo que el simple existir o consumir. Esta experiencia se extiende a escala mundial."[71]

Es necesario cultivar una religiosidad que sea peregrina y misionera que no nos ponga a la defensiva ni nos encierre en una pastoral de engañosa "fidelidad", centrada más en el exterior que en la conversión; en la norma y estructura, más que en el espíritu. Necesitamos una religiosidad dinámica y más comprometida con el ser humano, con su historia, que a la luz del misterio cuestione la forma de vivir: ¿somos cristianos o no somos? ¿Aceptamos la caridad como esencial en la vida de comunión con Dios y con el prójimo? ¿Amamos a Dios como nos amamos a nosotros mismos?, ¿y a nuestros semejantes?

Necesitamos una religiosidad popular que impulsa a ser humanos y hermanos, Hijos de un mismo Dios y Padre que llama a la santidad y al apostolado como vocación y misión. Caminando juntos por esta vía, llegaremos paso a paso a:

1. Una religión que lleve a la formación de un pueblo.
2. Un pueblo que construya relaciones nuevas de humanidad.
3. Una humanidad nueva y renovada por el encuentro con todos en el Cristo integral, es decir, con Jesús Hombre y Salvador de todas las personas.
4. Un Cristo que conduzca al Padre y en su Espíritu conceda la gracia de salvación.
5. Un ser humano que se sienta atraído por Dios para dar en su vida una respuesta de fe que refleje el ser imagen de Dios.
6. Una persona —imagen de Dios— que se renueva y recrea permanente por la misión.
7. Una misión que es evangelizada y evangelizadora y que forma verdaderos discípulos y misioneros.
8. Unos discípulos misioneros que son signo e instrumento de salvación para el mundo.
9. Una historia de salvación que es trascendental e histórica en transformación del mundo.

La fidelidad auténtica a Dios se manifiesta en la fidelidad a Jesucristo (*Jn* 13, 44-45; 14, 6-19), presente ahora en su Cuerpo Místico que es la Iglesia (*Mt* 28, 20; 1ª *Cor* 12, 12), y más concretamente en la fidelidad al hombre amado de Dios e imagen y semejanza suya. (I *Jn* 4, 9-10; *Jn* 3,16-17) ¿No será éste el tiem-

[71] Vernette Jean, *Il New Age —all'alba dell'era dell'Acquario—*, Milano, Paoline, 1992, p. 27.

po oportuno para presentar a Cristo y a su Iglesia en una verdadera experiencia de caridad en comunión mediante una auténtica relación personal?

La Iglesia que considera al hombre como su "camino"[72] ha de saber dar una respuesta adecuada a la actual crisis de cultura frente al complejo fenómeno de la modernidad. Es necesario dar vida a una alternativa cultural plenamente cristiana para construir una verdadera civilización de la caridad.

Celebro que sea la Universidad Intercontinental quien publique estos frutos. Por vocación y carisma, está llamada a ser misionera y peregrina por ser signo e instrumento de una Iglesia que, por naturaleza, es misionera y peregrina siempre en camino. Es de esperar que este areópago manifieste y favorezca, mediante el ORP, esta vocación y misión de la Iglesia para seguir transformando la realidad y, de ese modo, seamos capaces de construir el Reino de Dios.

Termino con dos textos para reflexionar. Refieren a la cruz, a la conversión pastoral y misionera y al cambio de mentalidad como indispensables para alcanzar la verdadera sabiduría divina que en fidelidad y docilidad a las inspiraciones del Espíritu ayude a discernir en comunidad la voluntad de Dios. El segundo texto es una advertencia e invitación a dar testimonio valiente del mejor regalo que podemos ofrecer a la humanidad:

> • "La tentación actual es la de reducir el cristianismo a una sabiduría meramente humana, casi como a una ciencia del vivir bien."[73]
> • "Si la iglesia no interpreta la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia o el pansexualismo pagano. • Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: Lo que no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia vieja."[74]

[72] Juan Pablo II, Carta encíclica *Redemptor hominis,* 14.
[73] *Ibidem,* n. 11.
[74] III Conferencia General del Celam, *Documento de Puebla,* p. 469.

Bibliografía

Asociación de Editores del Catecismo, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, Getafe Madrid, 1992.

———, *Documentos del Concilio Vaticano II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos minor, 1967.

Benedicto XVI, Carta. enc. *Deus caritas est,* 25 de diciembre de 2005.

Beuchot Puente, Mauricio, "Postmodernidad y cristianismo, la aventura del ser humano posreligioso", *Cuestión Social*, primavera, año 1, núm. 1, México, Imdosoc, 1993.

Casale, Giuseppe, *Nuova religiosita e nuova evangelizzazione*, Casale Monferrato, Piemme, 1993.

Comisión Teológica Internacional, *Algunas cuestiones sobre la teología de la Redención*, 1995.

Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. dogm. *Dei Verbum*, 19 de julio de 2018.

———, Const. past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965.

———, Const. dogm. *Sacrosanctum Concilium,* 4 de diciembre de 1963.

Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus,* 6 de agosto de 2000.

Consejo Pontificio de la Cultura-Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, *Jesucristo, portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la "Nueva Era"*, Ciudad del Vaticano, 2003.

Danneels, Godfried, *Le Christ ou le Verseau*, Carta pastoral de Navidad, 1990.

———, *Le documentation Catholique,* 3 de febrero de 1991.

Declaración del Vaticano II *Nostra Aetate,* 1965.

Encuentro con los participantes en el V Congreso de la Iglesia Italiana, Florencia, 10 de noviembre de 2015.

Francis Arinze, Consistorio de 1991, "El desafío de las sectas o nuevos movimientos religiosos: una respuesta pastoral", *L'Osservatore Romano,* en español, 12 de abril de 1991.

———, Carta apost. *Misericordia et misera,* 20 de noviembre de 2016.

———, Carta enc. *Laudato si',* 24 de mayo de 2015.

———, Carta enc. *Lumen fidei,* 29 de junio de 2013.

———, *Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en la peregrinación de la diócesis de Brescia*, 22 de junio de 2013.

Francisco, Exhort. apost. *Evangelii gaudium*, 26 de noviembre de 2013.

González Carbajal, Luis, *Ideas y creencias del hombre actual*, Santander, Sal Terrae, 1992.

III Conferencia General del Celam, *Documento de Puebla*, 28 de enero de 1979.

Introvigne, Massimo, "Nel paese del punto esclamativo: sette, culti, pseudo religioni o nuove religioni?", *Studia Missionalia,* vol. 41, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1992.

José María Castillo, escrito publicado en *periodista digital.com* Sección de Opinión, 6 de marzo de 2018.

Juan Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1993.

Juan Pablo II, "Discurso en la visita ad limina de los Obispos de Estados Unidos", *L'Osservatore Romano*, 29 de mayo de 1993.

———, "Discurso inaugural", *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Sto. Domingo*, octubre 12-28 de 1992, Santa Fe de Bogotá, Ediciones Paulinas, 1992.

Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio,* 7 de diciembre de 1990.

———, Carta encíclica *Redemptor hominis*, 4 de marzo de 1979.

———, Carta enc. *Veritatis splendor*, 6 de agosto de 1993.

———, *Discurso Inaugural* de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, oct. 12, 1992.

Ladaria, Luis F., y Morandi, Giacomo, *Congregación para la doctrina de la fe. Carta* Placuit Deo *a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana* [en línea], Vaticano, 2018, http://cort.as/-I6AP

Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Argentina, Anagrama, 2006.

Secretariado para la unidad de los cristianos, Secretariado para los no cristianos, Secretariado para los no creyentes y el Consejo Pontificio para la Cultura, *Sectas o nuevos movimientos religiosos. Desafíos pastorales. Informe progresivo*, Madrid, PPC, 1986.

Sudbrack, Josef, *La nueva religiosidad, un desafío para los cristianos,* Madrid, Ediciones Paulinas, 1992.

Tomko, Jozef, "El desafío de las sectas y el anuncio de Cristo, único salvador", ponencia en el Consistorio Extraordinario, 4 al 7 de abril de 1991.

Ureña Pastor, Manuel, "La postmodernidad está servida, pero ¿qué significa y adónde va? Orígenes, esencia y manifestaciones de esta nueva cultura", *Vida Nueva*, núm. 1673, 1989.

Vernette, Jean, *Il New Age—all'alba dell'era dell'Acquario—*, Milano, Paoline, 1992.

Jóvenes danzantes en la era digital. Nuevos lenguajes religiosos

Ernesto Mejía Mejía,
Congregación de los Misioneros Claretianos

Cada vez que uno se acerca más al estudio y, sobre todo, a la vivencia de la religiosidad popular, puede afirmarse su plasticidad para adaptarse a cualquier tiempo y espacio. Quizá lo que más llama la atención de ella es que sus propuestas son impredecibles, pues llegan antes de que se les estudie o sean aceptadas sus manifestaciones por la religión oficial.

En la ciudad de Torreón, Coahuila, en las denominadas *peregrinaciones guadalupanas*, llama la atención el protagonismo de muchos jóvenes —hombres y mujeres— en las danzas, donde, con vestimentas y signos ancestrales expresan a la Virgen de Guadalupe su ser religioso en medio de la era digital. Los jóvenes danzantes fusionan elementos premodernos, modernos y posmodernos en esta manifestación religiosa. Durante los días que duran las peregrinaciones, es normal ver a estos danzantes con su atuendo de plumas, portando una playera con la imagen de la *Virgencita Porfis*[1] y tomándose una *selfie*.

En estos tiempos, dentro de la religiosidad popular, los jóvenes han irrumpido en el continente digital y han ido dejando atrás los grandes rezos y las largas plegarias. Ellos recurren a los denominados *emoticones,*[2] mensajean lo religioso en un abrir y cerrar de ojos. Los grandes rezos y las largas plegarias ahora se dan en la instantaneidad.

Peregrinaciones guadalupanas

Desde finales de noviembre, y más aún del 1 al 11 de diciembre, en la ciudad de Torreón, Coahuila, se realizan las peregrinaciones guadalupanas. De acuerdo con las crónicas de la Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe de Torreón, este sitio es el núcleo donde confluyen dichas peregrinaciones; señalan, ade-

---

[1] La denominada *Virgencita Porfis* es una imagen en caricatura de la Virgen de Guadalupe con motivos, frases y colores juveniles.

[2] La palabra *emoticón* proviene de la noción inglesa *emoticon,* compuesta a partir del término *emotion* (emoción) y el vocablo *icon* (icono). Un emoticón es un gráfico digital que representa una expresión del rostro con el objetivo de aludir a un estado anímico, según señala el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*.

más, que la primera peregrinación guadalupana tuvo lugar el 8 de diciembre de 1944.[3]

Estos actos religiosos consisten en un trayecto de aproximadamente kilómetro y medio que se realiza danzando o caminando; parte de la Alameda de la ciudad de Torreón y termina dentro de la Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, primera iglesia de esa ciudad.

Innumerables familias, grupos representantes de colegios, bancos, comercios, hoteles, restaurantes peregrinan a pie entre media hora y una hora por Juárez, una de las avenidas principales de la ciudad de Torreón. Cada grupo de peregrinos lleva a la cabeza un grupo de danzantes. Sus atavíos y ritmos de danzas son atractivos, pero lo que más llama la atención es el protagonismo de jóvenes, adolescentes y niños danzantes. Provenientes de la ciudad de Torreón y de las zonas conurbanas, estos jóvenes tienen un fuerte sentido religioso. Tal vez no se manifieste como lo desearía la religión oficial, pero sí como lo permite la gran amalgama de la religiosidad popular.

Las edades de estos niños y jóvenes danzantes oscilan entre los 8 y 29 años. Por medio de la música y los ritmos de sus danzas, rinden homenaje y respeto a la Virgen de Guadalupe. Su protagonismo habla de un sustrato y un sentido religioso que fusiona elementos premodernos, modernos y posmodernos, lo cual se refleja en sus propias personas: ejecutan danzas con reminiscencias precolombinas, pero algunos portan tenis de moda y, al llegar a su destino, toman fotos a la imagen de la Virgen de Guadalupe con un teléfono celular.

El párroco informó que en 2018 se inscribieron 150 grupos de danzas, formado por 12 a 40 miembros.[4] A la cabeza de cada grupo, hay un personaje al que llama *viejo de la danza*, pero —como ya se explicó antes—, la presencia de los jóvenes es predominante, pues representan 95 por ciento. Entre los tipos de danzas que ejecutan, los más representativos son Matachines, Azteca y de la Pluma.[5]

Es de destacarse que, aunque numerosos jóvenes no atienden mucho las indicaciones de algunos líderes religiosos, sí escuchan las del *viejo de la danza,* cuando éste les explica los ritmos y los tipos de reverencia y respeto que deben mostrar ante la imagen de la Virgen ante la cual van a danzar.

---

[3] *Cfr.* Crónica de los Misioneros Claretianos de la comunidad de Torreón, 1939-1946. En lo sucesivo, CMCT, seguido del año.

[4] *Cfr.* CMCT, 2018.

[5] CMCT, 2012.

Jóvenes religiosos

En una gran urbe como la ciudad de Torreón, la denominada pastoral juvenil parece no dar los resultados esperados, aun cuando el encargado es un sacerdote joven y carismático; ni siquiera si en ella participa la monjita que estudió en Roma y canta muy bien. Sin embargo, cuando llega el tiempo de las peregrinaciones guadalupanas, muchos jóvenes se congregan, con un manifiesto protagonismo, muy difícil de ser encapsulado por la estructura religiosa oficial.

Los intentos de la religión oficial por acercarse al mundo juvenil son infructuosos, y ello contrasta con los tiempos y los espacios concretos de la vivencia de la religiosidad popular. No sólo en la ciudad de Torreón, sino también en otras grandes ciudades del país, los jóvenes pueden parecen arreligiosos, pero tal idea se derrumba ante manifestaciones como la de las peregrinaciones guadalupanas; ahí, en medio de danzas, cantos y porras, son partícipes de una actividad lúdico-religiosa,[6] reinventando lo religioso desde sus propios códigos.

Mientras en la ciudad muchos jóvenes ponen en tela de juicio la estructura oficial religiosa, los que participan en las peregrinaciones guadalupanas ajustan las agujetas de sus tenis y se santiguan con una plegaria al cielo para iniciar la carrera guadalupana.

Otras actividades relevantes durante las peregrinaciones son las danzas o *reliquias* —tradición religiosa torreonense en la que se comparte el alimento—, las mandas y promesas a la Virgen de Guadalupe, y las vivas a la Virgen; también llevan con gran respeto camisetas, gorras, collares, pulseras, incluso tatuajes de su virgen madre. Sin duda, este binomio es poco entendible para el mundo juvenil, pero sus propios miembros afirman que, cuando hay fe, todo se puede aceptar.

Insertos en un ámbito de desilusión hacia las instituciones, de crítica abierta al discurso doctrinal de la religión, se expresan con sus propios códigos religiosos, siempre en actitud de respeto y obediencia a la variedad de imágenes de la Virgen de Guadalupe, que puebla las colonias, barrios, casas, templos, mercados y las fábricas, entre otros.

La búsqueda de nuevas propuestas de la religión oficial y el desencanto ante los metarrelatos han llevado a los jóvenes torreonense a experimentar y

[6] Por *lúdico-religioso* se entienden aquellas expresiones dentro de la religiosidad popular que fusionan elementos de juego, broma, diversión con actos religiosos aceptados más formales.

crear nuevas maneras de relacionarse con lo sagrado nuevas cosas, en su sed por lo religioso. Participan en las peregrinaciones desplazándose en bicicletas, en patines y hasta en patinetas; peregrinan jóvenes de colegios, de empresas y de clubes deportivos; se acompañan del tradicional canto *La Guadalupana,* en variados ritmos actuales, como la versión en *reggaetón* y la de *rap*. De esta manera, los jóvenes han envuelto a su virgen favorita con ropajes actuales y la han provisto de sus mismos consumos culturales.[7] Incorporan cambios y mezclas, implementan nuevas formas o aditamentos de vivir lo religioso desde sus propios contextos y cotidianidad.

Los jóvenes resignifican su ser y su sentido religioso, pues no creen más en las grandes instituciones; bajo sus propios códigos culturales, éticos y estéticos, ellos deciden y adaptan aquello en lo que realmente creen.

Jóvenes religiosos entre lo premoderno, lo moderno y lo posmoderno

Tal vez por las dinámicas de la posmodernidad o por los alcances de la tecnología, hoy los jóvenes creen en otras cosas que antes no creían. había. Recurren a las nuevas plataformas y las utilizan para sus fines y para lo neorreligioso en el mundo virtual.[8] Saben que cuentan con nuevos espacios para manifestarse. Frente a una posmodernidad que les presenta nuevas figuras y espacios religiosos, se muestran creativos, reinventan y se vuelven protagonistas de esos nuevos espacios. En su incursión en los espacios virtuales, echa mano de lenguajes, imágenes, signos y símbolos religiosos propios. Se presentan como los nuevos misioneros que la religión oficial aún no logra captar.

Las escenas a lo largo del trayecto de los peregrinos guadalupanos son variadas e interesantes. Por ejemplo, cuando un grupo de danza azteca que expresa su cosmovisión prehispánica, se encuentra con ciertos jóvenes de la peregrinación que pertenecen a una asociación ecologista, y descubren sus afinidades respecto del cuidado y respeto por la Tierra. Otro ejemplo de esto ocurre en el escenario urbano:[9] una de las avenidas principales de Torreón abunda en comercios con aparadores que exhiben computadoras y celulares de moda, mien-

[7] Néstor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos*, México, Debolsillo, 2009, pp. 80-86.

[8] Josué Tinoco Amador, Guitté Hartog y Louise Greathouse Amador, "Religión y pensamiento social: una mirada contemporánea", México, UAM, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2009, p. 77.

[9] José de J. Legorreta (dir.), *10 Palabras Clave sobre Pastoral Urbana*, Navarra, Verbo Divino, 2017, pp. 45-50.

tras el ancestral humo del sahumerio y del copal sube al cielo, junto con globos impresos con la imagen de la *Virgencita Porfis*.

Una escena más: algunos jóvenes que encabezan la peregrinación, con una mano sostienen el estandarte, mientras con la otra graban, desde su celular, un video de sus compañeros de danza. También es común que, al concluir su viaje, algún joven se tome una *selfie* a los pies de la imagen de la Virgen de la Guadalupe.

Última imagen: al llegar las nutridas peregrinaciones guadalupanas —que concluyen con la misa del 11 de diciembre a las 11 de la noche—,[10] encuentran una gigantesca pantalla dispuesta en las afueras de la Parroquia de Guadalupe: el párroco y el grupo de misioneros que atienden la iglesia la han colocado para que quienes no puedan entrar al recinto, desde afuera vean y escuchen lo que acontece dentro, mientras comen una hamburguesa o un tamal con atole.

Al término de la peregrinación, se preguntó a una joven de alrededor de 18 años si ya iría a descansar y respondió: "No; aún nos falta danzar en las casas".[11] Luego, se quitó el penacho de danzante de matachín y se colocó una gorra con la figura de la *Virgencita Porfis,* antes de reiniciar su travesía.

Así, año tras año, tienen lugar unas danzas, que datan de tiempos mesoamericanos, dedicadas a las deidades ancestrales, con un mensaje guadalupano de 1531,[12] y muchas imágenes de la *Virgencita Porfis.*

Virgencita Porfis

En la religiosidad popular, el rostro y el cuerpo de los jóvenes religiosos reflejan que éstos saben, desde sus hondas raíces y de una forma vivencial, lo que significa religión. Si *religión* viene del latín *religare,* que significa "juntar" o "unir", la religiosidad popular se materializa en las peregrinaciones guadalupanas, pues reúne a innumerables grupos de personas de diferentes lugares.

Dichos jóvenes participan de manera organizada por medio de las bandas de guerra que, con pasos y ritmos precisos, encabezan algún grupo de peregrinos e irrumpen con sus trompetas y tambores en la iglesia dedicada a la Virgen de Guadalupe. También aparecen jóvenes de algunas parroquias de Coahuila

[10] Entrevista con el padre José L. Favela, de la Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, Torreón, Coah., 2018.
[11] Entrevista a danzantes, realizada en Torreón, Coah., 2018.
[12] *Cfr.* Antonio Valeriano, *Nican Mopohua,* México, Centro de Educación y Estudios Guadalupanos de Puebla, 1990.

con sus cantos, porras y gritos. Otra peregrinación que llama mucho la atención es la de jóvenes motociclistas; en un número aproximado de 18, por lo menos la mitad de ellos se santigua y hace una reverencia al pasar frente a la puerta principal de la parroquia.

Estas singulares peregrinaciones también unen en tiempo y espacio su juvenil lenguaje cotidiano al mundo religioso, bajo la imagen de la Virgen de Guadalupe, pues la representan, en una forma cercana a ellos, con una peculiar imagen en caricatura: *Virgen Porfis*. Muchos jóvenes de las peregrinaciones portan a la *Virgencita Porfis* en sus cuellos y muñecas. Además, al llegar a la puerta principal de dicha iglesia, piden al ministro religioso que los recibe que rocíe sus imágenes con el *agua bendita* para recibir la bendición.

La *Virgencita Porfis* ha poblado su religioso mundo juvenil en cuadernos, calcomanías, playeras, gorras, pulseras, medallas. Cabe mencionar que los jóvenes saben bien que la imagen es una caricatura, pero contiene el plus de los entes sagrados que acompañan y brindan amparo. Aunque más de algún religioso ultraderechista ve como una falta de respeto la caricatura de la virgen, la realidad es que es venerada y cuidada con gran respeto y cariño por el joven creyente.

La *Virgencita Porfis* está en el altar doméstico, en el buró cercano a la cama del joven; pero también se halla en la barda o la calle, y hasta en el lugar más cercano al joven creyente, es decir, su propio cuerpo. La vivencia y la religiosidad popular se expresan en los más diversos espacios y lugares. Tal vez para algunos resulte inconcebible que la *Virgencita Porfis* quede confinada dentro de los muros de algún templo; pero para la religiosidad popular eso inconcebible se torna en algo necesario y cercano. Así, los jóvenes tienen su playera favorita o una medalla con la imagen de la *Virgencita Porfis* y la portan con naturalidad y orgullo. Y si alguno alguno llegara a preguntar sobre el porqué la portan, seguramente responderían desde su experiencia del día a día tomados de la mano de esta virgen, dejando de lado toda elucubración teológica.

La imagen caricaturizada de la virgen habla de una reformulación y reactualización de los códigos religiosos, lo que sólo ocurre con los actores concretos de la religiosidad popular.[13] Así, en los escenarios urbanos de las peregrinaciones los jóvenes reinventan y experimentan nuevos códigos religiosos.

---

[13] *Cfr.* Susana Finquelievich, *Los actores sociales en la sociedad de la información*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

Por ello, las peregrinaciones guadalupanas y la imagen de la Virgen se vuelven la forma más conveniente de acercamiento para innumerables jóvenes que han renunciado a la ortodoxia de cierto sector religioso. De esta forma, el joven y la Virgen de Guadalupe entablan una comunicación más íntima y personal.

Lo lúdico-religioso

En las peregrinaciones guadalupanas en la ciudad de Torreón, lo lúdico[14] y lo religioso interactúan muy estrechamente: las aglomeraciones, las espontaneidades, las *transgresiones* que muchas de las veces rebasan lo preestablecido. Para la vivencia religioso-juvenil el lenguaje llano, la risa, lo jocoso, la broma, lo actuado, lo inverosímil se fusiona con lo religioso formal. No obstante, van de la mano con la trascendencia, la veneración y el respeto a lo sagrado.

Quizá en la perspectiva de la religión oficial no sea fácil entrelazar estos dos aspectos; sin embargo, este binomio se ha ido manteniendo y envuelve un sinnúmero de expresiones dentro de la religiosidad popular, incluso sin que investigadores y líderes religiosos se hayan dado cuenta o lo hayan aceptado en las manifestaciones religiosas.

Algunos ejemplos concretos lúdico-religiosos en dichas peregrinaciones de la comarca lagunera, son los siguientes:

> 1. En la procesión, un grupo de payasos reza devotamente, pero, de pronto, alguien saca un silbatillo de sus ropas, trata de musicalizar el canto de *La Guadalupana* —con notas discordantes— y se pone a bailar de la mano de algunos niños.
> 2. Algunos grupos de ciertas parroquias, desfilan por la calle y, una vez dentro del templo, provocan los gritos de la multitud, a la voz de "Dame una M; dame una A; dame una R; dame una I; dame una A." La gente responde a cada petición con gritos y, finalmente, responde del mismo modo a la pregunta "¿Cómo dice?" En una sola voz, contestan "¡María!"
> 3. En muchas de las danzas —sobre todo, la de los matachines—, se manifiesta abiertamente la broma y la interacción jocosa de uno o dos personajes, quienes, vestidos de mujer o con máscaras de diablos y animales, recrean la atmósfera dancística.

Sobre el caso ilustrado en el último ejemplo, Johan Huizanga declara que "la extravagancia del juego es aquí completa, completo su carácter extraordi-

[14] Johan Huizinga, *Homo ludens*, México, Alianza, 2013, p. 26.

nario. El disfrazado juega a ser otro, representa, es otro ser. El espanto de los niños, la alegría desenfrenada, el rito sagrado y la fantasía mística se hallan inseparablemente confundidos en todo lo que lleva el nombre de máscara y disfraz".[15]

Danzas guadalupanas: cuerpo y ritualidad

Otra de las características que presenta la posmodernidad es el denominado culto al cuerpo.[16] Desde sus inicios y antes de la denominada *posmodernidad*, la religiosidad popular también revalora el cuerpo, pero lo concibe como vehículo de comunicación y, sobre todo, de relación con el mundo y con los seres sagrados.

El cuerpo es el hábitat del ser humano; no una máquina insensible, sino un organismo en continua vitalidad. Por medio del cuerpo y de las representaciones corporales se manifiestan las marcas de la identidad religiosa y sus diversos rituales. Los estudios sociológicos y antropológicos han aportado que, mediante el cuerpo, los grupos culturales constituyen expresiones emocionales, modos de percepción sensorial y técnicas de movimiento cotidianas, estéticas y rituales.[17]

Este nuevo lenguaje corporal-religioso está presente en las danzas de los grupos de jóvenes que participan en las peregrinaciones guadalupanas torreonenses. En las danzas de los matachines y de la pluma es más notorio la evolución y asimilación de nuevos ritmos musicales y corporales; incluso, algunas danzas ya no se acompañan con los instrumentos tradicionales, sino que utilizan música grabada y bocinas modernas de alto poder.

Los jóvenes danzantes dan cuenta de que el elemento fundamental de la danza está en la propia naturaleza humana; el ritmo le viene dado por su propio funcionamiento orgánico: respiración, latidos del corazón… Venerar a la Virgen de Guadalupe por medio de la danza es ofrecerle su persona y rítmicamente hablar con ella, porque la virgen entiende todos los lenguajes, incluido, el corporal. Y a través de la danza se le proclama como la Morenita o la Madrecita.[18]

[15] *Ibidem*, p. 32.
[16] Jean-Francois Lyotard, *La posmodernidad*, México, Gedisa, 2017, pp. 23-26.
[17] Silvia Citro (coord.), *Cuerpos plurales, antropología de y desde los cuerpos*, Buenos Aires, Biblos, 2010, pp. 56-58.
[18] Entrevista a danzantes, realizada en Torreón, Coah., 2018.

Así, los jóvenes expresan que es a la *Morenita* a quien desean agradar al danzar. Es la forma de comunicar a ella y a otros que se le quiere lo suficiente como para ejercitarse, ensayar, danzar durante largas jornadas, en las que, incluso, llegan a lesionar involuntariamente su cuerpo por el esfuerzo del momento.

Suele afirmarse que la danza es algo lúdico-religioso, un acto que evoca la alegría y el rompimiento de lo cotidiano por medio de la fiesta.[19] Pero la danza también es el ofrecimiento profundo, como dicen muchos jóvenes. "Es sacrificio", afirman, pues lo que se ofrece por respeto y veneración, imprime también dolor, cansancio o sufrimiento, no porque se busque, sino porque la actividad dancística a veces lo implica. Ello se aprecia a simple vista, ya que es común ver en las danzas, escenas juveniles sorprendentes; por ejemplo, a una joven mamá con su pequeño hijo en sus brazos durante todo el trayecto de la danza; otros jóvenes marcan los ritmos de la danza a pie descalzo; otros más soportan el duro calor o las bajas temperaturas de esa región desértica en diciembre.

Tal es la manera en que, con las danzas dedicadas a la Virgen de Guadalupe, los jóvenes danzantes le presentan, ofrecen su propio cuerpo a la *Madre*. Y ella recibe esos movimientos, esos gestos para seguir prodigando sus cuidados.

En suma, a cada paso, los brazos, pies, manos, piernas, expresiones faciales, es decir, todo el cuerpo es usado como un lenguaje para venerar lo sagrado. El cuerpo, todo el ser, forma unidad con lo sagrado. El resultado visual viene a ser un ritual religioso muy palpable en medio de la era digital y de los universos virtuales.

Nuevos lenguajes de fe

Otro elemento distintivo de las peregrinaciones es la presencia de nuevas formas de expresarse, de comunicar su fe; se trata de lenguajes religiosos que van marcando algunas de las pautas religiosas actuales. En esta nueva manera, está vinculada la hiperconectividad. He aquí algunos ejemplos.

Un joven danzante, de unos 22 años, se recarga en una de las bardas del templo y espontáneamente muestra un mensaje enviado a un amigo suyo que se encuentra enfermo. Explica con naturalidad que, con el *emoticón* que envió

[19] Luis Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, Sal Terrae, 1985, p. 89.

—una imagen de dos manitas juntas—, está diciéndole a su amigo que está orando por él.

Otro caso. Después de haber realizado tres peregrinaciones, una joven danzante se sienta en la banqueta aledaña al templo; deja sus huaraches a un lado y se calza sus tenis de moda; luego, toma su celular y le envía un *WhatsApp.* El mensaje sólo consiste en una carita redonda de color amarillo con un gesto de cansancio y unas gotas de sudor en su frente. Su novio responde con una carita de color amarillo con una aureola en la cabeza. La chica explica que con la imagen que envió le ha dicho a su novio que las peregrinaciones estuvieron pesadas y cansadas, pero está contenta. Añade que la respuesta de su novio indica que ella es su angelito.

Estos casos ejemplifican que, por medio de los códigos juveniles, lo religioso ha entrado en la hiperconectividad.[20] Ellos, los jóvenes han asumido un nuevo lenguaje y comparten lo religioso de una manera que antes no se experimentaba.

Los jóvenes actualizan el mensaje religioso y lo transmiten con un clic al *homo digitalis.*[21] En dichas peregrinaciones, recrean y resignifican el espacio urbano de Torreón; en medio de la inseguridad y el narcotráfico, a pesar de que se les ha etiquetado de no religiosos, han conquistado un espacio nuevo: el de las redes, el de lo digital. Mediante sus nuevos lenguajes religiosos renuevan el culto religioso de las peregrinaciones guadalupanas no sólo dentro del templo dedicado a la Virgen de Guadalupe, sino también extra muros y cohabitan en el espacio virtual.

Como otras expresiones de religiosidad popular, las peregrinaciones guadalupanas muestran mucho del consumo cultural juvenil en la actualidad. Hoy, una parte muy importante del mundo juvenil se expresa mediante los *emoticones* religiosos, por lo que valdría la pena aprender y aprehender estos nuevos lenguajes religiosos y darles su valor específico.

No se trata de hacer sacralizar a los *emoticones* por utilizarse para infinidad de mensajes y fines. Tampoco se trata, sin embargo, de considerar este lenguaje religioso juvenil como simples imágenes de manos juntas, caritas amarillas o una cruz. La religiosidad popular encuentra en ellos una gran carga de valores religiosos. Incluso, tales imágenes llegan a trascender el espacio que las generó.

---

[20] Josué Tinoco, en "Sacro y Profano", *Canal 11,* 9 de junio de 2014.

[21] *Cfr.* Román Cendoya, *Revolución. Del homo sapiens al homo digitalis*, Lerez, Sekotia, 2013.

Así ocurrió cuando en una de las peregrinaciones guadalupanas, antes de entrar al templo, un grupo de jóvenes reventó un globo que traía un *emoticón* de *diablito*; entre aplausos y vivas, en seguida soltó otro globo, éste con la imagen de un *emoticón* de *angelito*. El mensaje para propios y extraños es claro: hay que desaparecer lo negativo y que lo bueno permanezca en lo alto.

Entonces, con danzas, con la imagen intervenida que da origen a la *Virgencita Porfis* y con los *emoticones* religiosos, los jóvenes siguen recreando mucho de aquellos relatos que se creían superados por la posmodernidad. El mensaje de estos grupos juveniles, con su nuevo lenguaje religioso, declara al mundo actual que no todo es desencanto, vacío y muerte, pues existen aún muchos relatos reactualizados y resimbolizados.

De este modo, la religiosidad popular da cuenta de que los jóvenes siguen siendo muy críticos de las instituciones, pero no se han alejado de la religión. Son muy religiosos y aportan sus propios rituales, estéticas y nuevas formas de comunicación con lo sagrado. Incluso es posible afirmar que, ante el aparente estancamiento de la religión oficial, ellos van dos o tres pasos adelante.

A manera de conclusiones

Una nueva escena que fusiona, colorea y resume los fines de este estudio:

11 de diciembre de 2018, cerca de las 6 de la tarde. Un danzante de aproximadamente 19 años, terminada su peregrinación y, afuera del templo, deja a un lado de una mochila en la que guarda sus pertenencias los huaraches con los que danzó. Luego, saca una playera con la imagen de la *Virgencita Porfis* y se la pone rápidamente, mira a su alrededor y, satisfecho por lo que ve, sonrientemente decide tomarse una *selfie* con su novia.

El joven es un personaje esencial en las peregrinaciones guadalupanas, pues es un garante del futuro de éstas. Es un evangelizador no reconocido por la iglesia oficial, que hace dialogar una tradición religiosa femenina que data del 1531, con ritmos musicales actuales y echa mano de los elementos digitales para transmitir su ser religioso.

En la actualidad, puede afirmarse que los jóvenes —y los no tan jóvenes—, por medio de su devoción a la *Virgencita Porfis* y su recurso a los *emoticones* religiosos, irrumpen en el continente digital de manera llena de significado. El joven entiende e interpreta rápidamente los nuevos códigos religiosos y los comparte

al instante. Así, con esta novedosa comunicación, se han adueñado del interior del templo, de las calles urbanas y del espacio virtual.

A manera de corolario, citamos esta última escena: una adolescente del grupo de danza de matachines deja su penacho en el suelo, saca su celular de entre sus pertenencias y envía un mensaje de *WhatsApp* a una amiga: *dtc*. Con una gran sonrisa, explica el significado: "Dios te cuide".

Bibliografía

Cendoya, Román, *Revolución. Del homo sapiens al homo digitalis*, Lerez, Sekotia, 2013.

Citro, Silvia (coord.), *Cuerpos plurales, antropología de y desde los cuerpos*, Buenos Aires, Biblos, 2010.

Finquelievich, Susana, *Los actores sociales en la sociedad de la información*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

García Canclini, Néstor, *Consumidores y ciudadanos*, México, Debolsillo, 2009.

Huizinga, Johan, *Homo ludens*, México, Alianza, 2013.

Legorreta, José de Jesús (dir.), *10 Palabras Clave sobre Pastoral Urbana*, Navarra, Verbo Divino, 2017.

Lyotard, Jean-Francois, *La posmodernidad*, México, Gedisa, 2017.

Maldonado, Luis, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, Sal Terrae, 1985.

Tinoco Amador, Josué, Guitté Hartog y Louise Greathouse Amador, "Religión y pensamiento social: una mirada contemporánea", México, UAM, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2009.

———, en "Sacro y Profano", *Canal 11*, 9 de junio de 2014.

Valeriano, Antonio, *Nican Mopohua*, México, Centro de Educación y Estudios Guadalupanos de Puebla, 1990.

Cultura religiosa en Bogotá: influencia de la migración musulmana durante el periodo 1990-2000

María Angélica Beltrán Herrera, Angie Lorena Cadena Gutiérrez,
María del Pilar Triana Holanda, Robert Ojeda Pérez,
Universidad La Salle

La influencia del islam en Latinoamérica —en especial, en Colombia— ha llevado a una confrontación con lo tradicional; es así como la iglesia católica se mantuvo como la institución más poderosa del país. Su dominio se hacía sentir en los campos sociales, políticos, culturales y educativos. El dominio no sólo se limitaba a la esfera pública, sino que se extendía al espacio propio de la vida privada, orientando y regulando la vida de la mayoría de los colombianos. Esta situación social quedó reflejada en la Constitución de 1886, que en su artículo 38, precisaba: "La religión católica, apostólica, romana, es la de la nación; los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social";[1] es decir, a una postura occidental y a los principales cambios que van surgiendo con el pasar del tiempo —como el de la Constitución de 1886 a la de 1991—, lo que lleva a un nuevo enfoque religioso. Esta transformación dentro del campo místico colombiano tiene la particularidad de haber crecido inmerso en el conflicto político y de haber sufrido la persecución, en términos culturales, de gobiernos ligados al catolicismo.

Según Hervieu-Léger,[2] en lugar de forzar la desaparición de la religión, la secularización ha desencadenado un proceso constante de recomposición religiosa, pues nuevas religiones y nuevos cultos intentan llenar los vacíos dejados por una modernidad que despierta expectativas imposibles de cumplir.

Por otra parte, puede evidenciarse que, en Colombia, el islam es un tema que tiene conjunción con respecto del desarrollo tanto cultural como religioso, a causa de la transformación del sistema internacional. Los elementos históricos como la Guerra del Golfo (1990-1991), persecuciones en el Estado Islámi-

[1] William Mauricio Beltrán Cely, "Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia, Bogotá", *Revista Colombiana de Sociología,* Bogotá, 2013, p. 59.

[2] Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria,* México, Herder, 1999.

co Afgano, guerras civiles y otros sucesos en Oriente Medio, fueron factores principales para las inmigraciones hacia Colombia. A partir de esto, pueden identificarse retos y oportunidades en relación con la globalización en términos culturales y religiosos, que surgen mediante procedimientos diligentes y provocan que los países se incorporen a las sociedades y a las culturas, de donde resulta la diversidad.

En consecuencia, se establece la problemática de la influencia de la inmigración musulmana sobre la cultura religiosa en Bogotá, lo que evidencia cambios y diferentes procesos de movilidad en términos de inmigración, a los que se ha expuesto la sociedad, tomando el contexto colombiano como también el internacional y se forma una relación con un fin específico. Por tanto, se vuelve pertinente centrar nuestra investigación y estudio en este contexto, para establecer, describir e identificar cómo el islam, religión propia de países asiáticos o africanos, logra constituirse en un país latinoamericano —Colombia y su capital Bogotá—, donde se encuentran comunidades musulmanas que predican el mensaje del islam en diferentes sitios de la ciudad.

Este documento es de relevancia, ya que en varios artículos de autores colombianos, europeos y estadounidenses como Sarrazín, Restrepo, Ghotme y Camarena,[3] principalmente, existen vacíos, pues sus fundamentos versan sobre cultura, religión y sociedad, pero no destacan el estudio de la influencia de la inmigración musulmana sobre la cultura religiosa en el contexto latinoamericano, en especial, en Bogotá, Colombia. De esta forma, nuestra investigación es innovadora en términos académicos, desarrolla argumentos sólidos, y quizá, a mediano plazo, promueva el interés a nuevas investigaciones que tengan estrecha relación con este trabajo.

En un mundo globalizado donde la inmigración es un punto importante para la movilidad que se presenta alrededor del planeta, hay que decir que ella también ayuda a la difusión de diferentes tradiciones culturales y de nuevas costumbres religiosas, lo que ha permitido que se presente una diversidad en lo

[3] J. P. Sarrazín y L. Rincón, "La conversión al islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad", *Revista de Estudios Sociales,* 51, 2015, pp. 132-145. doi:10.7440 res51.2015.10. También, I. Restrepo, *Migración árabe en Colombia: un encuentro de dos mundos,* Colombia, Oasis, Universidad Externado de Colombia, Facultad de Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales, 2004; además, R. A. Ghotme, I. V. Garzón y P. A. Cifuentes Ortiz, "Las relaciones internacionales de la guerra civil siria a partir de un enfoque regional: hegemonía y equilibrio en Medio Oriente", *Estudios Políticos,* 46, 2015; por último, M. H. Camarena, y G. Tunal, "The religion like a cultural dimensión", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas,* núm. 13, 2009.

relacionado con pensamientos culturales y religiosos. Se trata de un fenómeno que tiene que ver con los estudios de los inmigrantes y su forma de integración a nuevos lugares y el impacto que genera en la población, incluso apoyado por los cambios constitucionales que ayudan a que tengan libertad para seguir con sus creencias y tradiciones.

En este sentido, *influencia* se entiende, según Moscovici,[4] como un proceso psicológico social en el que una o varias personas inician una transformación en el comportamiento, actitud, sentimientos, opinión. En este proceso, se tienen en cuenta factores como la persuasión, la conformidad social, la aceptación social y la obediencia social, sobre todo para explicar los cambios sociales, y proponer como base esencial de la influencia, el conflicto social.

La cultura puede ser interpretada por los actores sociales como todos los acontecimientos y procesos sociales; así, la conducta de los actores sociales y las instituciones construyen la definición de cultura, entendida por Geertz en los siguientes términos:

> El concepto de cultura que propugno [...] es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.[5]

Dicho esto, Kissinger alude a las diferencias culturales, las cuales pueden y deben ser salvadas para dar forma a un orden mundial consensuado, aceptable por todas las partes; de esta manera, señala que en ningún lugar el desafío de orden internacional es más complejo, en términos de organizar el orden regional como de asegurar la compatibilidad de dicho orden con la paz y la estabilidad en el resto del mundo, tomando como base el islam con un concepto de orden mundial todavía no definitivo del todo.[6]

---

[4] Serge Moscovici, *Social influence and social change,* v. 10, Londres, Academic Press, 1976.

[5] C. Geertz, *La interpretación de las culturas. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura,* Barcelona, Gedisa, 1991, p. 20.

[6] Henry Kissinger, *Orden mundial: Reflexiones sobre el carácter de las naciones y el curso de la historia,* Barcelona, Debate, 2016, pp. 105-152.

Este estudio tiene un enfoque de análisis desde lo general a lo particular y toma en cuenta tres elementos: el primer elemento tiene como punto de partida el entorno internacional, según Masaeli.[7]

La condición de la globalidad ha brindado una oportunidad sin precedentes para que las perspectivas espirituales crezcan. Las ideas, perspectivas, creencias y filosofías de la vida crecen fuera de los contenedores locales nacionales para expresarse en diferentes entornos globales, mientras que las fuerzas de la globalización están influyendo en las identidades y culturas locales. Si bien las transformaciones globales en evolución fortalecen la capacidad de las personas para abandonar los sistemas de creencias institucionalmente ordenadas, les permite a la vez reorganizarse en torno de perspectivas alternativas. Estas transformaciones fundamentales cultivan un paisaje fabuloso para el crecimiento de la espiritualidad.[8]

Con la llegada de la globalización y los diferentes cambios internacionales, la movilidad se convierte en un eje fundamental en el mundo; en ocasiones, las migraciones se presentan por guerras que se dan en el contexto internacional y afectan de alguna manera la población donde se genera el conflicto. Uno de los antecedentes que explica las migraciones es la Guerra del Golfo, entre 1990 y 1991, pues fue un suceso de importancia en el sistema global, ya que se consideró una coalición internacional sobre Irak.

Esta postura del uso de la fuerza militar se vio respaldada el 29 de noviembre, cuando el Consejo de Seguridad de la ONU aprobó la Resolución 678, que legitimaba el uso de la fuerza por la Coalición y establecía el 15 de enero de 1991 como fecha límite para que Irak abandonase sus posiciones en Kuwait.[9]

Otro momento importante que marcó la historia es la división entre los sunitas y chiitas que procede desde 632, con la muerte de Mahoma; el conflicto se centró en diferencias sobre cómo adoptar la religión y el poder de sucesión sobre el territorio, lo que provocó problemas políticos y sociales. Por otro lado, la desintegración del califato en 1923, la caída del imperio otomano y la llegada de la Primera Guerra Mundial posiciona en 87% a los sunitas musulmanes en el mundo como puntos centrales en Arabia Saudí, Afganistán, Jordania, Pakis-

---

[7] Mahmoud Masaeli (ed.), *Spirituality and Global Ethics,* Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, [en línea], 2017, http://cort.as/-JEcH

[8] *Ibidem,* pp. 4-5.

[9] P. García, *La Guerra del Golfo. Operaciones Desert Shield y Desert Storm.* Grupo de Estudios de Historia Militar [en línea], 2016, párr. 20, http://cort.as/-JEaA

tán, Egipto, Túnez, Qatar, Siria, Turquía, Yemen, Emiratos Árabes Unidos, Libia, Kuwait; y 13% chiitas musulmanes en Irán, Azerbaiyán, Bahréin, Irak y Libia.[10]

La guerra empieza a ser el factor fundamental para que inicien las migraciones, principalmente, a países latinoamericanos; no sólo los iraquíes dejaron su país de origen, sino también se vieron afectados, indirectamente, sirios, iraníes, palestinos, entre otros, lo cual incrementó las migraciones. "Las crisis demográficas de sus países, las guerras civiles, la invasión de países europeos a los territorios del Líbano, Irak, Siria y otros, como también las recurrentes crisis económicas hicieron que muchos migraran [...] para evitar la guerra".[11] En el caso de Colombia, muchos de ellos se establecieron en el país, trayendo consigo cambios en términos de diversidad.

Las creencias y prácticas religiosas pueden constituir un importante recurso en el proceso de integración de los migrantes; sin embargo, la forma y la dirección en que estos recursos son empleados, puede variar significativamente, incluso entre grupos de inmigrantes procedentes de un mismo país de origen, establecidos en una misma región, y que profesaban la misma religión al iniciar la inmigración.[12]

El segundo elemento se deriva del contexto latinoamericano, como punto de referencia Colombia. En este sentido, Andrade afirma que "frente a las difíciles condiciones sociales de Latinoamérica, especialmente la desigualdad, la pobreza y el desempleo, el islam se presenta como una religión llamativa a los latinoamericanos debido a que ofrece nuevos paradigmas referidos a la economía y sociedad opuestos a los tradicionalmente seguidos".[13]

Por lo expuesto y como consecuencia de los conflictos que se presentaban en Latinoamérica, se produce el crecimiento del islam, pues a falta de una diversidad de creencias y la libertad de pensamiento que desde el colonialismo impuso la religión católica, con las migraciones da una nueva posibilidad de costumbres y creencias y desde las perspectivas que se tienen de esta identidad

---

[10] A. Ulanovsky, *La batalla global: Israel y los conflictos del medio oriente en la era de internet,* Argentina, Dunken, 2013.

[11] J. Ávila, "Descripción de la comunidad musulmana de Bogotá a través de sus conversiones", tesis de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, 2013, p. 13.

[12] Olga Odgers Ortiz, "Religión e integración: creencias y prácticas de los inmigrantes", *Migración y desarrollo,* 11, 21 [en línea], 2013, http://cort.as/-JEdo

[13] G. E. Andrade, "Posibilidades de crecimiento del islam en América Latina: oportunidades y dificultades", *Opción,* 17, 2001, p. 130.

como cultura religiosa, se hace énfasis en el catolicismo en Colombia, porque antes de la reforma constitucional de 1991 el país estaba tradicionalmente regido por una cultura conservadora. Según Bidegain, "tradicionalmente, historiadores y antropólogos han considerado la unidad del país como la articulación de una historia común en grandes líneas, determinada por una estructura y una vivencia cultural compartida, impuesta a través del catolicismo, que integró y forjó la cultura nacional, la cual siempre se consideró como elemento de identidad y polo estabilizador e integrador de todas las demás propuestas culturales de distinta procedencia.[14]

Por esto, en esta variable da importancia el cambio de la constitución en la República de Colombia en 1991, pues toma un rol importante donde "se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley".[15] En este punto de la coyuntura, irradia la apertura de nuevos pensamientos derivados a la religión como un proceso de diversidad cultural, lo que ha llevado a generar un cambio en el contexto nacional sobre la opinión en el campo religioso colombiano.

Lo anterior, como fundamento para la consagración del derecho a la libertad religiosa y de cultos, dando una perspectiva de diversidad espiritual y cultural al entorno colombiano, despertando un interés en la difusión de discursos críticos contra la iglesia católica, y, por tanto, contra una postura en la modernidad occidental.[16] En resumidas cuentas, surge un proceso en el cual la integración y la aceptación hacia nuevas posturas religiosas generan una transformación en el país, suministrando una perspectiva más amplia en la construcción de identidad nacional.

Asimismo, se empieza a tener crecimiento con la llegada de inmigrantes musulmanes a Colombia, algunos con el propósito de buscar a sus familiares y amigos que fueron obligados a salir de su país para evitar factores degradables para su calidad de vida, como la pobreza, la violencia, suplir las necesidades básicas, y demás. Otros, creyendo en un imaginario de oportunidades que en su país eran difíciles o imposibles de alcanzar, desarrollaron actividades comerciales

---

[14] A. M. Bidegain y J. Demera, "Globalización y diversidad religiosa en Colombia", *Colección Textos,* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005, p. 14.

[15] Asamblea Nacional Constituyente, *Constitución Política Colombiana*, Bogotá, Colombia, Constitución, 1991, art. 19.

[16] J. P. Sarrazín y L. Rincón, *op. cit.*

en las principales ciudades colombianas, como una nueva vida o un proceso de integración satisfactorio, sin dejar de lado su cultura religiosa musulmana.

Según Camarena,[17] la cultura y la religión están relacionadas entre sí, creando identidad al individuo, así como también a una masa social.

No son dos esferas distintas de la vida social, sino que forman parte de un constructo general que define la edificación de las sociedades. Por esta razón, el estudio de sus interrelaciones ayuda a entender de forma más precisa las dimensiones de la cultura, en tanto que la religión es una creación y recreación humana concebible únicamente y gracias a la sociedad misma, lo que unifica el término de *cultura religiosa*.[18]

Dentro de este marco, la inmigración, entendida como el desplazamiento de personas de un país a otro para ejercer su residencia, genera influencias, donde el territorio no lo es todo, ya que según Gómez, "cuando las personas migran, llevan consigo sus conocimientos, costumbres, ideologías; por esto no se puede reducir la inmigración a un hecho de competencia salarial entre trabajadores nacionales e inmigrantes, sino que en ella concurren muchos factores a tener en cuenta para su estudio".[19]

Al generar resultados en términos de construcción nacional, cobra sentido lo sostenido por Restrepo, que a la letra dice lo siguiente:

> Se puede afirmar que los árabes y sus descendientes han dejado una huella indeleble en el mapa étnico y cultural del país —poco estudiada— hasta el punto de ser un componente más de nuestra identidad nacional, identidad que se redefine constantemente, no sólo con el paso del tiempo, sino también con el legado de hombres provenientes de otras culturas. En la medida en que reconozcamos este aporte, seremos capaces de comprender a cabalidad nuestra historia y con esta el proceso de construcción nacional".[20]

Hoy, en Bogotá, se encuentran tres mezquitas que son producto, específicamente, de las inmigraciones que se han presentado en Colombia; estos espacios de reunión se han creado con el propósito de mantener la identidad musulmana por medio de la religión, la cultura y la historia, teniendo en cuenta, en espe-

[17] M. H. Camarena y G. Tunal, *op. cit.*

[18] *Ibidem*, p. 13.

[19] J. Gómez Walteros, "La migración internacional: teorías y enfoques, una mirada actual", *Semestre Económico*, 13, 26, 2010, p. 84.

[20] I. Restrepo, *op. cit.*, p. 185.

cial, la diversidad espiritual y cultural, donde cada una posee diferentes espacios dedicados a compartir conocimiento basado en el islam. Esto brinda a nuestra investigación diversas perspectivas para poder ofrecer un panorama más claro acerca de la influencia de la inmigración musulmana sobre la cultura religiosa en la capital de la república.

Las mezquitas de estudio son las siguientes:

> a) Casa Cultural Islámica Ahlul Bayt, institución cultural dedicada a la cultura islámica y religión, con el propósito de preservar y enseñar el islam, con lo cual da a conocer las normas sociales, morales y religiosas de los musulmanes en Colombia, y enseña la lengua árabe y persa.
> b) Mezquita Estambul, dirigida por Carlos Sánchez, colombiano converso al islam, quien la fundó con el objetivo de brindar un regreso a las fuentes originales de la Revelación, el Corán y las tradiciones proféticas, concentrándose en los aspectos legalistas de la religión.
> c) Mezquita Central de Bogotá (Masjid Abou Bakr Alsiddiq), fundada por Ahmed Tayel, un sirio que en 1990 salió de su país por la represión religiosa y política de la época. Desde 1992, vive en Colombia y es una de las figuras emblemáticas que tiene el islam en el país.

Así, por medio de las anteriores mezquitas, se podrá mostrar en detalle la influencia de los inmigrantes musulmanes en la capital, pues en estos recintos pueden identificarse diferentes concepciones y panoramas del proceso de inmigración, donde la confrontación entre musulmanes chiitas y sunnitas no se evidencia, ya que para ellos el islam debe ser único, sin ninguna división. Esta idea se implementa con satisfacción hasta el punto de encontrar ciudadanos colombianos en sus cultos, guiados por los inmigrantes musulmanes, como una herramienta de inserción a la ciudad, y una conversión en términos de cultura religiosa, cuyos actores principales son los conversos que residen en esta ciudad.[21]

No obstante, tiene como fundamento dar bases en un contexto histórico y, asimismo, encontrar vacíos en la literatura con respecto del tema, pues estos textos se limitan a contar la historia, pero no enfatizan la transición que se presentó en el periodo 1990 y 2000, desde las múltiples llegadas al país, ni su proceso de reconocimiento como un nuevo estilo de vida basado en la religión

[21] J. Ávila, *op. cit.*, p. 65.

islámica musulmana; de ahí nuestro interés por explicar la influencia de la cultura religiosa y el desarrollo que tuvo en Bogotá, a fin de sustentar y argumentar el trabajo a realizar.

Por tanto, y de acuerdo con los planteamientos antes descritos a lo largo de la investigación, surge el problema enfocado a cuál fue la influencia de la inmigración musulmana sobre la cultura religiosa en Bogotá durante el periodo 1990-2000, en razón a que la inmigración de la población musulmana a Colombia ha evidenciado transformaciones en los procesos culturales, políticos, sociales y religiosos.

También se cuenta con una hipótesis central dirigida a sostener que la cultura religiosa se caracteriza por ser una construcción social. En este caso, sí influye la inmigración sobre la cultura religiosa en Colombia, específicamente, en Bogotá, porque con la llegada de los inmigrantes musulmanes y sus costumbres e ideales, crean una oportunidad para el crecimiento en términos de identidad, diversidad espiritual y construcción nacional, dando paso a nuevas perspectivas y dejando de lado brechas entre Occidente y Oriente Medio, con lo cual se crean lazos interculturales para un beneficio recíproco en la globalización y el desarrollo humano; el factor fundamental es el proceso de movilidad y sus efectos.

Para realizar el estudio, se planteó como objetivo general analizar la influencia de la inmigración musulmana sobre la cultura religiosa en Bogotá en el periodo 1990-2000. Además, se centró en alcanzar tres objetivos específicos al respecto, los cuales son *1)* establecer la influencia de la inmigración musulmana sobre la cultura religiosa, *2)* caracterizar la cultura religiosa en Bogotá en el periodo 1980-2000 y, finalmente, *3)* describir la llegada de los inmigrantes musulmanes a Bogotá en el periodo 1990-2000, de manera que se puedan determinar resultados correspondientes a estos objetivos.

Inmigración musulmana: mecanismo de defensa frente a la guerra

La guerra se ha convertido en uno de los principales factores que motivan la crisis migratoria de los musulmanes, convirtiéndolos en grupos minoritarios que se insertan en las periferias creando una marca de marginalidad. Todo esto se debe a los conflictos que se han desencadenado en los últimos años, y los han empujado a la reacomodación y reformulación cultural en otras sociedades.

Dicho de otra manera, "los inmigrantes musulmanes son representados como importadores de una cultura articulada alrededor del islam".[22]

Asimismo, se suma la guerra de 2011 en Siria, la cual ha ocasionado la inmigración en masa de ciudadanos en busca de escapar de la guerra que enfrenta el bando del presidente Bashar al Asad, rebeldes aliados y la amenaza del autodenominado Estado Islámico; con ello, se ha creado una crisis humanitaria aún mayor, y, por tanto, ha aumentado la crisis de refugiados y migraciones.

Estos movimientos migratorios no se dirigían sólo hacia los antiguos países industrializados; los movimientos migratorios eran difíciles de separar de los torrentes de hombres, mujeres y niños que huían del hambre, la persecución política o étnica, y la guerra, o que eran desarraigados por ellas, enfrentando a los países del primer mundo.[23]

Por otra parte, está el crecimiento de la inmigración musulmana en 1978 en Europa, donde la política inmigratoria proveía a cada uno de los musulmanes los beneficios de pagos, transporte, salud y educación. Sin embargo, para 1991, el incremento de la población musulmana generó una gran negativa en las políticas inmigratorias, haciendo que el islam fuera incompatible por la limitación que éste generaba en cuanto a los valores y pensamientos desarrollados por los países europeos, en especial, la libre expresión de las ideas, la tolerancia por los diferentes grupos sociales y étnicos, la libertad personal, igualdad entre los sexos y la cultura religiosa.

Según Allen,[24] los inmigrantes musulmanes constituían sólo 5% de la población, pero consumían 40% de los gastos en ayuda social; en consecuencia, se desencadenaron conflictos con la población local, lo que generó que muchos inmigrantes se vieran forzados a cambiar de religión y relacionaran a ésta con los conflictos, en términos de política migratoria, pues el crecimiento de la población musulmana genera un trance entre las culturas cristiana local y la inmigrante. En este caso, muchos decidieron cambiar de religión, decisión que condujo a choques culturales que generaron mayor declive en la política migratoria que los acogía.

Desde el punto de vista de la cosmología social y el concepto de paz de Galtung, la tradición islámica se fundamenta en dos moradas: el *dar al-islam* (casa

[22] E. Santamaría, *La incógnita del extraño: una aproximación a la significación sociológica de la "inmigración no comunitaria"*, Barcelona, Anthropos, 2002.

[23] E. Hobsbawm, *Historia del siglo xx*, Buenos Aires, Paidós, 1994.

[24] S. M. Allen, *Inmigracion musulmana* [en línea], 2005, http://www.anajnu.cl/musulmaneseuropa.htm

del islam o casa de paz) y el *dar al-harb* (casa de la guerra), conflicto entre los no creyentes, quienes creen en la guerra justa y cuya forma de encontrarla es cumpliendo la ley divina que reside en la conciencia humana. A partir de esto, puede comprenderse la razón de ser del islam, no sólo como una cultura, sino como una forma religiosa en la que el sujeto se desarrolla.

Por otra parte, Kissinger menciona en su libro el orden mundial que, en teoría, *el dar-al islam* se encontraba en estado de guerra con el *dar al-harb,* porque el objetivo último del islam era el mundo entero. Si el *dar al-harb* era reducido por el islam, el orden público de la *pax* islámica suplantaría a todos los otros, y las comunidades no musulmanas se volverían parte de la comunidad islámica o se someterían a su soberanía como comunidades religiosas toleradas o como entidades autónomas vinculadas a ella mediante tratados.[25]

Conflictos internacionales, una coyuntura a la migración o a la expansión del islam

Según las agencias para los refugiados las razones para emigrar se fundamentan en las siguientes causas:

1. Políticas que provocan el desplazamiento por venganza o persecución.
2. Socioeconómicas que influyen la búsqueda de un mejor nivel de vida.
3. Culturales.
4. Familiares, que motivan la inmigración de un país subdesarrollado a un país de mayor desarrollo económico.
5. Bélicas y conflictos internacionales.
6. Catástrofes generalizadas.

Según datos de la Oficina del Alto Comisionado de la ONU para los Refugiados (ACNUR), más de 1 938 999 musulmanes se han visto forzados a abandonar su lugar de origen y han migrado a otros países y continentes con el fin de preservar la vida, la familia y la estabilidad económica. Lo anterior ha hecho que se tergiverse el aumento de inmigración musulmana con el terrorismo étnico y religioso a nivel global; es decir "el racismo, la xenofobia y el populismo in-

[25] Kissinger, *op. cit.*, p. 108.

cendiario manipulan la opinión pública y confunden a los refugiados con los migrantes indocumentados y los terroristas".[26]

Ahora bien, las estadísticas de desplazamiento forzado muestran cómo la tendencia de refugiados ha ido en aumento, pues más de 65.6 millones de personas se encontraban en estado de vulnerabilidad a finales de 2016, por los conflictos locales y las guerras que aquejan a cada uno de los países musulmanes. Según ACNUR, cada 20 personas por minuto se ven obligadas a partir o huir de sus lugares de residencia para proteger la integridad personal y familiar, obligadas a cruzar fronteras e introducirse en nuevas culturas.

Las estadísticas y análisis de la crisis migratoria arrojan que "10.3 millones de personas se convirtieron en nuevos desplazados por los conflictos o a la persecución. Entre estos 6.9 millones de personas desplazadas dentro de las fronteras de sus países y 3.4 millones de nuevos refugiados. De los 65.6 millones de personas desplazadas forzadamente, 22.5 millones eran refugiados (17.2 millones bajo el mandato del ACNUR y 5.3 millones registrados por el Unrwa), 40.3 millones desplazados internos y 2.8 millones solicitantes de asilo".[27]

Es decir, 12 millones de sirios han huido del conflicto de los cuales 5 millones son refugiados; 600 000 iraquíes han migrado a otros países, donde 4.2 millones están desplazados y sin refugio; 2.5 millones de afganos migran a las fronteras y, sin embargo, continúan padeciendo la guerra que viven en su país, porque ni siquiera la inmigración interna les permite escapar de una guerra religiosa forjada por las élites del poder; 2.1 millones de yemeníes huyen del conflicto, padeciendo la marginalidad que implica migrar a nuevos entornos sociales y culturales; a esto se suma el desplazamiento e inmigración de 2.6 millones de somalíes; 3.3 millones de sursudaneses que traspasan las fronteras como migrantes, lo que muestra el aumento del desplazamiento forzado.

Países como Turquía, Ucrania, Alemania, Italia, Estados Unidos y Canadá han dado refugio a la inmigración musulmana con el propósito de disminuir la crisis humanitaria que viven los países a donde migran. Asimismo, se ha observado que naciones como Guatemala y El Salvador —con altos índices de violencia, por las pandillas locales— son lugares donde la inmigración musulmana se ha venido instalando con el objetivo de buscar ayuda y refugio. Esto

[26] ACNUR, *Oficina del Alto Comisionado de la ONU para los Refugiados*. Oficina del Alto Comisionado de la ONU para los Refugiados [en línea], 2009, http://cort.as/-JEQs

[27] ACNUR, Oficina del Alto Comisionado de la ONU para los Refugiados, Oficina del Alto Comisionado de la ONU para los Refugiados [en línea], 2016, http://cort.as/-JERJ

representa una dicotomía, porque en estos países muchos de los ciudadanos migran a Estados Unidos, con el fin de escapar de la violencia y el conflicto interno. Suramérica también es uno de los destinos escogidos por parte de la inmigración musulmana, donde se han creado nuevas formas de pensamiento religioso y cultural.

En nuestro caso, una parte de estas migraciones llegó a Colombia para ubicarse en diferentes ciudades; al comienzo, no tan fácilmente, debido a la normatividad implementada, pero después los cambios que se realizaron en la constitución favorecieron a muchos de estos migrantes y con la apertura mejoraron sus condiciones.

Contexto colombiano, el cambio de la Constitución Política de 1991

Cuando los españoles llegaron a colonizar América, ya venían con una serie de tradiciones y costumbres que establecieron como oficiales en todo el territorio latinoamericano; muchas de las normatividades y leyes se instituyeron por medio de los conquistadores.

El catolicismo se institucionalizó como la religión oficial, y los misioneros —en su mayoría, españoles— asumieron la tarea de civilizar a los indígenas.[28]

La religión fue muy importante en el proceso de cambio de muchos lugares del mundo. Así como el rey Enrique VIII de Inglaterra se encargó de separar la iglesia del Estado, también desde este punto de vista inicia una nueva era con el poder que tenía la iglesia frente a todos los Estados. Después, con el tiempo y con las reformas constitucionales que hubo en toda América Latina, la cultura religiosa logró un punto fundamental en la nueva era de un mundo globalizado.

Las culturas religiosas presentan diversas formas de clasificación a partir de las universales y particulares. Lo más habitual es oír sobre religiones monoteístas, representadas por los cristianos, judíos, musulmanes, y de las religiones impersonalistas, como el hinduismo, budismo, jainismo, taoísmo y sintoísmo que profesan más de 3 500 millones de personas en el mundo. Existe otro grupo grande que practica religiones primitivas, especialmente en África, como

[28] R. P. Camacho, "La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia", *Alteridades*, núm. 14, 2014.

el animismo y el fetichismo. Dentro de cada uno de estos grupos son posibles nuevas subdivisiones.[29]

Anteriormente, el mundo occidentalizado se mostraba como el único y verdadero. Por medio de la globalización, se empezaron a abrir nuevas puertas a lugares desconocidos, culturas por descubrir y tradiciones por compartir; de este modo, se logra que las diferentes religiones en el mundo se den a conocer y no sólo las personas creyentes a estas religiones sean las únicas que profesen; también otros pueden construir una nueva cultura religiosa.

A pesar de que en la conquista llegaron a América muchas personas de origen árabe que ejercían importantes funciones en la economía, tras el nacimiento de la República, la identificación nacional vinculada con la religión católica logró imponer una visión excluyente de nación, frente a inmigrantes extranjeros de distintos orígenes.[30]

Los inmigrantes musulmanes tuvieron varias oleadas para su ingreso a Colombia, pues tenían que acoplarse a los sitios y a las normas que ya estaban implementadas, lo que hacía que olvidaran o dejaran a un lado la religión que traían con ellos, para que fueran aceptados. Después de la reforma de la Constitución en 1991, ellos lograron ser reconocidos y las generaciones que llegaban podían expresar todas sus ideas; incluso, podían profesar con más libertad y, sin que fueran discriminados, también constituir sus centros de cultos sin ningún impedimento, pues la reforma benefició a todas las personas con otras creencias.

La nueva Constitución se alejó radicalmente de la imagen de una nación hispana, católica, castellana, de la de 1986. El fundamento del poder ya no está en la nación, como en la anterior, sino en el pueblo. El catolicismo dejó de ser la religión oficial del Estado.[31]

En Colombia, se empieza a ver una multiculturalidad tanto en la esfera de la religión como en lo social y político, donde se refleja un cambio transcendental. Las aperturas en todos los aspectos crecen; hay movilidad nacional, aunque en su momento también es una década difícil, pues el país estaba pasando por momentos críticos, donde la inseguridad y los problemas con el narcotráfico

---

[29] José Luis Cadena Montenegro, "Cultura, Nacionalismo y Geopolítica. Elementos para entender el conflicto de Oriente Medio", *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad,* 2 [en línea], 2007, (enero-junio) http://cort.as/-JEWb

[30] Ministerio de Cultura, *Los árabes en Colombia* [en línea], *s. d.,* p. 120, http://cort.as/-JEcb

[31] R. P. Camacho, *op. cit.*

llamaban la atención de la comunidad internacional, y se presentó un desplazamiento más interno.

Como se indicaba anteriormente, la llegada de los inmigrantes no fue fácil, pero aun así lograron incorporar cambios esenciales, como la creación de centros de cultos, de entre los cuales están los más importantes de Latinoamérica; incluso realizan convenciones y enseñan sobre su cultura, poseen grandes bibliotecas donde se encuentra la literatura original obtenida desde sus países de origen musulmán.

La apertura de la vida religiosa no sólo se presentó en el contexto colombiano, sino también en el internacional; ahí estaban presentándose acuerdos y miradas hacia una nueva práctica en el mundo. Una parte le confiere importancia a la religión con nuevos cambios. Colombia ha participado en varios tratados; uno de los más importantes es la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en la que acepta mejorar las condiciones y respetar la libertad de toda la humanidad.

Uno de los puntos de este tratado sostiene que toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.[32]

La reforma realizada a la constitución es fundamental, pues incorpora cambios favorables para la población colombiana. En el artículo 1, se menciona que es un Estado social de derecho, lo cual garantiza que no sólo es un Estado frío y calculador —como lo mencionaba alguna vez Hobbes, en *Leviatán*—, sino que ya le empieza a interesar tener un "Estado de bienestar" donde se garanticen los derechos y libertades fundamentales de sus ciudadanos. Afirma la Constitución Política de Colombia, de 1991, en su artículo 1: "Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general".

Para uno de los pactos donde se manifiesta la prohibición de la discriminación y que el Estado debe garantizar el compromiso a lo que se prohíbe, este

[32] Declaración Universal de los Derechos Humanos, 1948.

artículo es importante ya que, para la constitución de 1886, específicamente en el artículo 41, se mencionaba que la educación pública colombiana tenía bases católicas y que los maestros de colegios oficiales debían seguir esta condición o, si no, el Gobierno los sacaba del cargo que tenían. En el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 1966, hallamos lo siguiente:

> Art. 13. 1. Los Estados partes en el presente pacto reconocen el derecho de otra persona a la educación. Convienen en que la educación se debe orientar hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad, y debe fortalecer el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales. Convienen, asimismo, en que la educación debe capacitar a todas las personas para participar efectivamente en una sociedad libre, favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad de todas las naciones y entre todos los grupos raciales, étnicos o religiosos, y promover las actividades de las Naciones Unidas en pro del mantenimiento de la paz.[33]

El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, constituidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1966, se centra en que los Estados y todas las instituciones jurídicas deben proteger los derechos que están en el artículo 2; además, como también se menciona en el artículo 18 del mismo pacto, sobre la libertad religiosa como derecho inalienable: "la autoridad competente, judicial, administrativa o legislativa, o cualquiera otra autoridad competente prevista por el sistema legal del Estado, decidirá sobre los derechos de toda persona que interponga tal recurso, y desarrollará las posibilidades de recurso judicial".[34]

En el nivel religioso, según la Convención Americana sobre derechos humanos realizada en 1969, se promueve como fin principal la libertad, que debe ser conservada y promulgada en las esferas pública y privada. Esto ayuda a que no se promueva la discriminación ni, como anteriormente pasaba, que todo deba estar en el ámbito privado, lo cual generaba que las tradiciones quedaran ocultas o que simplemente dejaran a un lado sus religiones por miedo al rechazo.

> Art. 12. 1. Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de conservar su religión o sus creencias, o de

[33] Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 1966, artículo 13, 1.
[34] Declaración Universal de Derechos Humanos, 1966, art. 2., numeral 2, literal B.

> cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de profesar o divulgar su religión y sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado. 2. Nadie puede ser objeto de medidas restrictivas que puedan menoscabar la libertad de conservar su religión o sus creencias o de cambiar de religión o creencias. 3. La libertad de manifestar la propia religión y las propias creencias está sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos y libertades de los demás. 4. Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.[35]

Como se mencionaba, los demás pactos buscan garantizar, de una u otra manera, la libertad de expresión y de pensar diferente. Esto ayudó a tomar más fuerza, ya que los Estados otorgan importancia a los pensamientos sobre religión y adicionan nuevas oportunidades a las personas que profesan una fe diferente; lo más importante es que la jurisdicción garantiza que se respeten los derechos fundamentales de cada uno.

La Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o en las Convicciones, 1981, señala:

> Art. 6., literal c) la de confeccionar, adquirir y utilizar en cantidad suficiente los artículos y materiales necesarios para los ritos y las costumbres de una religión y una convicción; d) la de escribir, publicar y difundir publicaciones pertinentes en esas esferas; e) la de enseñar la religión o las convicciones en lugares aptos para esos fines; f) la de solicitar y recibir contribuciones voluntarias financieras y de otro tipo de particulares e instituciones.

En Colombia, se realizó una convocatoria para la reforma de la constitución de 1886. En 1988, el presidente del momento, Virgilio Barco, estaba en negociaciones con el grupo guerrillero conocido como M-19; uno de los puntos de discusión era reformar la constitución política de 1886. Inicialmente, con el propósito de la creación de nuevos partidos políticos diferentes de los tradicionales —como el conservador y liberal—; pero, finalmente, el gobierno no aceptó, alegando que se beneficiarían otros actores, como el narcotráfico.

Después, vino la séptima papeleta, idea de un grupo de universitarios del país, quienes apoyaron y retomaron la idea de realizar un cambio en la Consti-

[35] Convención Americana sobre Derechos Humanos, 1969.

tución de 1886. Fue este grupo el que promovió para que la reforma constitucional saliera exitosamente; aunque estas votaciones no fueron formales, sí tuvieron una gran participación, lo que generó que la Corte Constitucional aceptara una consulta formal para las elecciones de mayo de 1990.

En ese mismo año, el nuevo presidente electo, César Gaviria, promovió la elección de 70 miembros de la asamblea constituyente, con el propósito de generar también nuevas negociaciones de paz con los grupos guerrilleros del momento.

El 5 de febrero de 1991, se reúnen para tomar la decisión de conformar las mesas directivas que, con varios tropiezos, llegaron a un acuerdo. Antonio Navarro Wolf (ex M-19) presidiría una de las mesas; Álvaro Gómez Hurtado (conservador del movimiento de Salvación Nacional) y Horacio Serpa (dirigente del partido liberal) tomaron temas y se formalizaron en cinco comisiones permanentes. De este modo, acordaron los nuevos contenidos que debía tener la nueva constitución y que concluyó el 4 de julio de 1991, con un acto de cierre y con las firmas de los delegados en el salón elíptico del Capitolio nacional.

Por este motivo, no sólo se presentó una reforma con el fin de la creación de nuevos partidos políticos, sino también favoreció a la libertad de cultos, pues el catolicismo dejó de ser la religión oficial del país, lo que generó libertad a los colombianos de profesar y de creer en la religión que quisieran, siempre que no afectara la libertad y los derechos de los demás; asimismo, la educación ya no se basaba en la religión católica, pues cada institución era libre para tomar las decisiones incluidas en los artículos 19 y 42 de la Constitución Política de 1991.

Finalmente, en 1994, la Ley 133 promueve una ley oficial, pues estaban presentándose problemas de aceptación frente a las nuevas creencias que aparecían. En ese momento, el Estado empieza a garantizar, de manera organizada, los derechos de libertad de cultos y retoma los demás pactos para fortalecer, de mejor manera, las experiencias religiosas que se daban en el país.

Veamos lo que dice la Ley 133, de 1994, en su artículo 2:

> Ninguna iglesia o confesión religiosa es ni será oficial o estatal. Sin embargo, el Estado no es ateo, agnóstico o indiferente ante los sentimientos religiosos de los colombianos. El poder público protegerá a las personas en sus creencias, así como a las iglesias y confesiones religiosas y facilitará la participación de éstas y aquéllas en la consecución del bien común; de igual manera, mantendrán relaciones armónicas y de común entendimiento con las iglesias y confesiones religiosas existentes en la sociedad colombiana.

Llegada de los inmigrantes musulmanes a Colombia y su propagación de la cultura religiosa popular en Bogotá

Entre 1880 y 1930, en Colombia se presenta una oleada de inmigrantes provenientes de Oriente Medio. Primero, arribaron cristiano, luego musulmanes, cuya intención no era quedarse.[36] El establecimiento de comunidades en las que se transmitieran los valores religiosos del islam sólo se dio hasta el siglo xx, cuando la "continua inmigración permitió a algunos pensar en el establecimiento de lugares de oración".[37] Entrados los cincuenta, hubo un declive en la inmigración, que concluyó en los 60 y 70, cuando palestinos y libaneses llegan al país, como resultado de guerras civiles y conflictos.[38] Esta inmigración tuvo mayor concentración en la costa atlántica, más exactamente en Maicao, La Guajira, donde se empezaron a formar las primeras comunidades musulmanas. También es allí donde se funda una asociación islámica que, en 1997, construye la primera mezquita en Colombia, conocida como *Omar Ibn Al-Jattab*.[39] Así, el islam se extiende a otras ciudades como Buenaventura, Pasto, Medellín, Pereira y Bogotá.

La llegada de inmigrantes musulmanes a Colombia se vio marcada por diferentes factores, entre éstos, los conflictos, convicción propia y muchos otros producto de una estafa.[40] Por ejemplo, el objetivo de algunos de los inmigrantes era llegar a Estados Unidos en busca de un desarrollo económico que les permitiera mantener su calidad de vida; otros buscaban encontrarse con familiares o amigos,[41] pero, en cambio, fueron abandonados en puertos desconocidos; entre éstos, Barranquilla. Tal como señalaron los entrevistados Héctor Cadena y Ali Yusuf Mehdi, miembros de la comunidad islámica de Bogotá, muchos de los inmigrantes creyeron que habían arribado a cumplir el sueño americano; sin embargo, la realidad fue otra.

En una entrevista, Ali Yusuf Mehdi mecionaba que emprendió el viaje en un buque bajo engaños, pues si bien en verdad quería salir de Siria por los conflictos que estaban presentándose, alrededor de 1987, llegó a Colombia cuando

[36] D. Castellanos, *El Islam enriquece la diversidad religiosa en Bogotá* [en línea], 2008, http://cort.as/-JEXc

[37] N. Tamayo, *Trascender lo efímero: Una exploración sobre el interés en el islam por parte de los bogotanos*, Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, 2014.

[38] D. Castellanos, *op. cit.*

[39] *Idem.*

[40] J. Ávila, *op. cit.*

[41] *Ibidem*, p. 13.

su destino era Estados Unidos. Después de esto, empezó a conocer la cultura colombiana y vio una oportunidad que no tenía en su país de origen. Cuando estaba conociendo Barranquilla, se encontró con un amigo sirio, quien lo trajo a Bogotá. Según cuenta, fue difícil acoplarse, pues las constumbres eran diferentes y sólo se profesaba la religión cátolica; le resultaba complicado hablar, pues muchos no teniín conocimiento del islam y menos de los conflictos que ocurrían allí.

Por otro lado, tenemos una entrevista realizada a Fátima Assad. Ella profesa el islam desde nacimiento; tiene 55 años y llegó a Colombia en 1982, a la edad de 19 años. Migró de Líbano; trajo poco dinero y tenía mucho miedo, pues no sabía a qué país iba a llegar, pues sus padres la embarcaron sin un rumbo fijo. Llegó al Puerto de Buenaventura; dentro de su equipaje sólo cargaba poca ropa y algunas telas. Refiere que estuvo en un hostal de Buenaventura, donde, conforme pasaban los días pasaban, el dinero iba acabándose. Preocupada por no saber a quién o adónde acudir, comienza a vender las telas; cuenta que empezó a irle bien y, en ese momento, vio una nueva oportunidad de salir adelante en un país desconocido. Ya no se sentía sola y comenzó a entablar relaciones personales que le ayudaron a emprender: En la actualidad, reside en la ciudad de Bogotá y tiene un pequeño local en el centro de la ciudad.

Sin perjuicio de lo anterior, la llegada de los inmigrantes musulmanes fue determinante para el desarrollo económico de algunas regiones del país. Por ejemplo, en el municipio de Maicao los musulmanes se especializaron en las telas, electrodomésticos, perfumes, artículos suntuarios y decorativos.[42] Del mismo modo, muchos musulmanes que llegaron a la ciudad de Bogotá ubicaron sus viviendas en el centro de la ciudad, cerca de la plaza de Bolívar, procurando mantener sus creencias y evolucionando en el campo ecónomico HispanTV, 2013.[43] Así comenzó la apertura de establecimientos de comercio en diferentes lugares del país, con una gran acogida por parte de la sociedad colombiana, lo que puede verse reflejado en el hecho de que las ventas eran fructíferas y se crearon relaciones comerciales y personales con la comunidad.

En el campo político, la llegada de los inmigrantes y el acogimiento por parte de los ciudadanos puede relacionarse con el momento histórico que atrave-

---

[42] López, E. y N. Silvestre, "El islam en Colombia", *HispanTV* [en línea], 27 de julio de 2013, http://cort.as/-JEbk

[43] *Idem.*

saba el país: el cambio de Constitución. Con la nueva carta política, apareció la laicidad del Estado colombiano y, en consecuencia, el eje central del Estado dejó de ser la iglesia católica; así se rompió el trato preferencial existente en las relaciones Estado-Iglesia católica, lo que implicó preceptos de carácter constitucional fundamentales, como la garantía del Estado a la libertad de cultos, conciencia y educación libre de formación religiosa.[44]

Sin perjuicio de lo anterior, cuando llegaban al país, los inmigrantes musulmanes temían que la práctica de su religión pudiese causarles problemas en la comunidad, por lo que decidieron empezar a reunirse en lugares privados. Así, quienes llegaron al centro de Bogotá decidieron comenzar, de manera privada y con ayuda de algunos correligionarios, a realizar acciones rituales, como el *salat* (oración), el ayuno y la lectura del Corán, o la *sunna* (tradición) del profeta.[45] Por ese entonces, la falta de material especializado para el estudio religioso, así como las condiciones sociales en las que se encontraban dificultaron de tal manera la preservación de su cultura religiosa, que los descendientes de las familias inmigrantes tendieron a dejar de lado las prácticas tradicionales e integrarse a la cultura dominante.[46]

Empero, con el incremento del flujo de inmigrantes musulmanes al país, más específicamente a la capital, se posibilitó un renacer de la cultura musulmana en la capital. Con la guerra civil en Líbano (1975-1990) y con una paulatina integración de Colombia al contexto internacional, palestinos y libaneses se integraron, en mayor medida, a la sociedad. Otro asunto importante es que para ese entonces el islam ascendía en el escalafón del mundo islámico como una cultura religiosa formadora de identidad. Lo anterior tuvo incidencia en los musulmanes de Bogotá, dado que el hecho de que la religión del islam pasara a ser considerada de suma importancia en la cultura islámica motivó a los musulmanes que residían en la ciudad a organizarse en una comunidad cuya finalidad fuera llevar a cabo las oraciones de manera comunitaria.

En Bogotá, las comunidades musulmanas tendieron a organizarse en zonas semejantes, debido a que, al estar formadas por individuos con algún tipo de parentesco, se dedicaban a actividades mercantiles similes. De ese modo, "en

[44] J. Camacho, "State and Catholic religion in Colombia", *Derecho y Realidad*, 12, 2008.
[45] D. Castellanos, *op. cit.*
[46] *Idem.*

el sector de las calles 10 a 12, entre carreras octava y décima se hizo predominante la presencia palestina".[47] Esta cercanía facilitó que los miembros de la comunidad musulmana se reunieran y obtuvieran una musala, en un cuarto piso de la carrera novena, con calle 11, para agruparse los viernes y llevar a cabo la *Yumu'ah*, oración de cada viernes, en reemplazo a la *Dhuhr*, que se realiza los restantes días de la semana.

En esa época, los colombianos dentro de la cultura religiosa musulmana eran casi inexistentes, porque los únicos medios para que una persona tuviera un acercamiento con el islam consistía en realizar un viaje al exterior o tener contacto con alguno de los inmigrantes musulmanes. Aunado a ello, la sala de oración que habían conseguido era manejada con un bajo perfil, lo que hacía que la práctica de la religión fuera exclusiva para musulmanes. Durante los noventa, la comunidad fue consolidándose, pues antes de promulgarse la Constitución de 1991 el Estado era católico. También contribuyó el ingreso de miembros de la cultura religiosa islámica de distintos países del mundo a Bogotá y otras ciudades del país.

Hoy, en Colombia hay tres categorías de musulmanes. Los primeros son los inmigrantes que llegaron siendo musulmanes y que mantienen su lengua y cultura, lo que implica una práctica del islam más conservadora: el uso de velos o la prohibición de matrimonios mixtos. Los segundos son los hijos de inmigrantes nacidos en Colombia e integrados a nuestra cultura, pero manteniendo su identidad religiosa. Por último, están los colombianos convertidos al islam;[48] en éstos, se concentrará la siguiente parte del capítulo.

Los conversos en Bogotá componen casi la mitad de la población musulmana de la capital.[49] Según Castellanos,[50] no hay una organización central nacional ni regional; cada comunidad es autónoma y en algunas ciudades tienen más vínculos con organizaciones internacionales que con otras comunidades de su misma ciudad.[51]

[47] *Ibidem*, p. 120.

[48] M. García, "Identidad y minorías musulmanas en Colombia: ocupación y Gobierno hispánicos del territorio", *Desafíos*, núm. 11 [en línea], 2010, http://cort.as/-JEZm

[49] D. Castellanos, *op. cit.*

[50] *Idem*.

[51] *Vid.*, también, N. Tamayo, *op. cit.*, p. 10.

Llegada de musulmanes a Bogotá, 1980-2000

El arribo de los musulmanes a Colombia no es muy claro, puesto que, en un principio, se afirma que esta religión llegó con los esclavos africanos a partir del siglo xv. Estos esclavos no podían profesar su religión con libertad, pues se hallaban sometidos por un gobierno español que profesaba sólo la religión católica y las presiones que generaban los españoles terminaron reprimiendo lo que podía a llegar a ser una nueva religión en Colombia.

Hacia 1880, puede afirmarse que se da una primera oleada de migrantes musulmanes provenientes de Líbano, Palestina y una pequeña parte de Siria. Muchas de estas personas no tenían una economía estable, lo que constituía una razón suficiente para abandonar sus países de origen. Cabe resaltar que esta religión es de mucha dedicación; por eso, a los primeros migrantes se les dificultó reunirse, en virtud de que las fechas no coincidían para las sesiones o cultos; a ello se sumaba que no contaban con traducciones del Corán, factor que dificultaba aún más mantener las costumbres islámicas.

Otro punto desfavorable para los musulmanes es que, en aquellos tiempos, regía la constitución de 1886, donde 98% de la población colombiana era católica; esto dificultaba la enseñanza a las generaciones venideras, en el entendido que para la época no existía libertad de profesar una religión diferente de la que señalaba la constitución de 1886.

El artículo 38 de la Constitución de la República de 1886 señala: "La religión católica, apostólica, romana es la de la Nación; los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social".

Desde la legislación hasta los medios, el imaginario de la población árabe fue completamente distorsionado. Es casi imposible calcular cuántos llegaron; pero a finales del siglo xix y durante el siglo xx, las migraciones árabes arribaron a Colombia para quedarse y cambiar la historia, especialmente en la costa Atlántica.[52]

En los setenta, se dio otra oleada de migrantes musulmanes que se instaló en el territorio nacional, mayormente en la costa atlántica, lo que trajo consigo beneficios económicos y nuevas aperturas dentro de la globalización.

[52] Redacción El Tiempo, "Los árabes que cambiaron a Colombia" [en línea], 17 de noviembre de 2011, http://cort.as/-JEYE

La gente migra y las regiones ganan o pierden población por varias razones: mejoras salariales, disponibilidad de trabajo, oportunidades educativas, calidad de vida, proximidad a parientes y amigos, entre otros. El modelo económico de inmigración sostiene que el principal factor que determina la decisión del individuo a migrar es la posibilidad de alcanzar un mayor estatus económico. Así, pues, se espera que la población de las regiones cambie diferencialmente de acuerdo con las oportunidades económicas ofrecidas.[53]

Si bien el modelo económico menciona que las personas migran por negocios o para buscar nuevas oportunidades, en este punto se señala que muchas de las migraciones de los musulmanes hacia Colombia parten del hecho de que se presentan por conflictos internos en Oriente Medio que, por seguridad de la misma población, busca ir a lugares donde puedan resguardar su vida, y tener mejores oportunidades; asimismo, las condiciones de los países y sus normatividades traen nuevas aperturas, experiencias y costumbres.

No obstante, comienzan a verse nuevas costumbres y la tradición original del país adonde llegan se ve amenazada. En esta ocasión, no ocurrió así, ya que estaba presentándose una coyuntura que favorecería a estos migrantes: el cambio de la Constitución de 1886 por la de 1991, con nuevas normatividades; el evento mejoró las condiciones de los nacionales y extranjeros en un buen porcentaje.

El equilibrio de poder entre civilizaciones está cambiando: Occidente va perdiendo influencia relativa, las civilizaciones asiáticas están aumentando su fuerza económica, militar y política, el islam experimenta una explosión demográfica de consecuencias desestabilizadoras para los países musulmanes y sus vecinos, y las civilizaciones no occidentales reafirman, por lo general, el valor de sus propias culturas.[54]

Otro valor agregado es que, hacia los noventa, la apertura económica de numerosos países ayudó a que muchas personas empezaran a migrar de sus países de origen. Con la movilidad de personas en todo el mundo, empezaron a descubrirse nuevas tradiciones y a muchos les atrajo explorar lo diferente y seguir nuevas doctrinas. Así se da el crecimiento y la adaptación de las culturas musulmanas en Bogotá.

---

[53] G. Fields, "Migración permanente en Colombia: prueba de la hipótesis del ingreso esperado", *Revista Desarrollo y Sociedad*, núm. 3, 1980.

[54] S. P. Huntington, *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial,* Buenos Aires, Paidós, 2001.

Es difícil ubicar la llegada de los musulmanes a Bogotá, pues no hay fuentes bibliográficas que certifiquen el tiempo y las razones de cómo llegaron a la capital del país. Algunos documentos datan la primera venida cerca de 1920, fecha en la que comienzan a aparecer pequeñas comunidades que llegaban por los puertos de Barranquilla o Buenaventura; allí permanecían unos días y luego se desplazaban hacia las principales ciudades del centro del país, principalmente, Bogotá y alrededores. Debido a que muchos musulmanes no llegaron legalmente y a que la mayoría no se quedaba mucho tiempo en un solo lugar, son pocos los registros que se tienen sobre este tema.

Hacia los 20, muchos inmigrantes musulmanes palestinos llegaron a comercializar mercancía como tela, ropa, vajillas, lo cual ayudó a la creación de grandes empresas familiares y atrajo, de primera mano, la llegada de musulmanes a la capital del país.

En esta primera llegada, los migrantes sólo se hacían conocer por los negocios. Puesto que temían el rechazo de su religión, preferían mantenerla de manera privada, ya que muchos eran ilegales y les preocupaba ser deportados. Entonces, comienzan a gestionar su ciudadanía para poder traer a sus familias; así inician una adaptación de la cultura ya instaurada en la ciudad, con el fin de evitar choques culturales. Es por eso que en esta época no hay conversiones religiosas.

Con el paso del tiempo, llegaron más musulmanes a la capital del país, pues los problemas coyunturales que en su momento ocurrían harían conocer el mundo islámico. En 1979, comienzan un modelo de imposición para ser reconocidos como autónomos e independientes. Dejan a un lado el temor y se dan a conocer como una religión diferente de la católica en Bogotá; muchos curiosos empiezan a estudiar y surgen las primeras conversiones en la ciudad. En este mismo año, en el centro de la capital, nace la Musalla, como estrategia de quedar cerca de la parte comercial musulmana.

Después de esto, comienza una influencia estadounidense en Colombia, lo que genera una nueva desconfianza. Los musulmanes vuelven a temer y prefieren estar en el anonimato, lo que explica la ausencia de documentación y datos sobre lo que sucedió con esta comunidad a lo largo de los ochenta.

En la siguiente década, hubo un cambio radical, pues anteriormente los musulmanes que habían llegado a Bogotá eran de la rama sunita, mientras que, en esta década aparecen los chiitas patrocinados por el gobierno de Irán. Con la llegada de chiitas, se incrementan las conversiones a la religión islámica, acom-

pañada de las nuevas reformas constitucionales que se presentaban en Colombia; ya había más libertad, por lo que esta comunidad aprovechó para atraer a más miembros a su cultura.

En 2000, el establecimiento de la religión en Bogotá se presenta de manera más fuerte. Eso no ocurrió de un día para otro; más bien, se dio una serie de sucesos que abrieron la puerta a la propagación y el crecimiento del islam. Es el momento en el que más gente se interesa en la cultura musulmana y más personas se convierten; también se fortalecen las mezquitas ya establecidas; entre sunitas y chiitas, no hay divisiones, pues comparten historias. Así se forma un multiculturalismo nacional y la construcción de una nueva cultura religiosa.

Propagación de la cultura religiosa musulmana en Bogotá

Un aspecto fundamental del islam en Bogotá es la difusión o *Dawa*; esta palabra árabe proviene de la raíz compuesta por las letras *dal-'ain-waw*, cuyo significado básico es "llamar", "reunir", "invitar". En el *Corán*, se predica la necesidad de dar a conocer el islam. Así, "invita al camino de tu Señor con sabiduría y buenas palabras y discute con ellos de la mejor manera; en verdad tu Señor es quien mejor conoce quién se extravía de su camino y él es el que mejor conoce o los bien guiados".[55] Así, pues, podría decirse que el encargarse de circular las enseñanzas de la religión e invitar a las personas a unirse a ella está en el centro de la cultura religiosa musulmana.

No obstante, algunos musulmanes consideran que la difusión debe darse principalmente por medio del ejemplo. Los seguidores del islamismo no deberían obligar a la gente a formar parte de él.[56] El Corán afirma: "No se puede forzar a nadie a aceptar la religión. El buen camino ha quedado claramente diferenciado del extravío. Así que, quien descrea de los falsos dioses y crea en Dios se habrá aferrado al asidero más firme, en el que no hay fisuras".[57] Por el contrario, otros musulmanes consideran preciso llamar a las personas a aceptar las verdades de la revelación coránica.

Al respecto, en el mundo surgieron diversos movimientos y agrupaciones cuya finalidad es la reislamización de la sociedad. Un ejemplo de esto fueron

---

[55] Sura 16, Aleya 125.
[56] D. Castellanos, *op. cit.*
[57] Sura 2, Aleya 256.

los hermanos musulmanes quienes, liderados por Hassan Al-Banna, tenían la intención de recuperar el islam en la sociedad egipcia. Otro ejemplo fue Abu A'la Mawdidi, quien nació en India, vivió parte de su vida en Pakistán y fundó la Sociedad del Islam (*Yamat al-Islam*). Su método fue llevar a cabo la creación de círculos de difusión del islam; es decir, entrenaba a pequeños grupos sobre la cultura religiosa islámica, que luego se separaban para continuar instruyendo a otros.

Lo anterior fue evidente en Bogotá, con el movimiento *Yammat al Tabligh,* quienes llevan a cabo una labor de peregrinaje por las mezquitas de la ciudad, difundiendo el islam. Algo parecido ocurre con los chiitas, quienes también realizan una labor de peregrinación; sin embargo, se concentran en la población islamizada. En síntesis, el proselitismo de la comunidad islamista en la ciudad capitalina se encuentra en un término medio, que se ha centrado en fortalecer las comunidades ya formadas en lugar de buscar nuevos miembros.

A pesar de esto, la comunidad islamista de Bogotá ha implementado otra forma de *Da'wah*. El elemento diferenciador consiste en que la intención de los musulmanes es dar una vista al exterior de la religión; buscan que la sociedad conozca más sobre ella, en lugar de conversiones a ésta. Han llevado a la práctica esto mediante charlas, encuentros interreligiosos, invitaciones a colegios e incluso con apoyo del Centro Cultural Islámico, que se ha encargado de ofrecer orientación acerca de la religión, de la cultura y de las problemáticas de este mundo. Al respecto, Castellanos ha expuesto dos escenarios que considera fundamentales para la difusión del islam: el internet y las publicaciones. A modo de ejemplo, han creado páginas web donde los interesados en asistir pueden consultar los lugares de reunión y los horarios que dispone. Y como bien dice este autor, cuando una persona quiere conocer de algo consulta el internet.[58]

Otro asunto importante es que cada organización islámica posee una biblioteca donde se encuentran obras importantes de esta tradición; empero, suelen estar en idiomas distintos del español. Aunque esto es común, los entrevistados comentaron que algunos miembros de la comunidad se han esforzado por expandir el material bibliográfico, publicando textos que sirven como material introductorio a muchos conversos que se inician en el islam.

[58] D. Castellanos, *op. cit.*

Motivaciones de los conversos

Explicado lo anterior, interesa analizar las dinámicas de conversión al islam y cuáles son los factores que llevaron a los bogotanos a adentrarse a la religión. Tomando como referencia a Foucault,[59] se puede comprender que la conversión implica un proceso de metamorfosis hacia una vida nueva, donde se pueden encontrar otras formas de creación de la identidad. En este sentido, se evidenció que muchos de los individuos conversos al islam se encuentran en una etapa de sus vidas que puede ser llamada como "búsqueda de Dios". Al respecto, Sarrazín y Rincón[60] afirman que estas situaciones se dan, en parte, a una pérdida de fe en el catolicismo. A modo de ejemplo, si, para mediados del siglo XX, 99% de los colombianos se declaraba católico,[61] en 2017, esta cifra descendió a 45.3%. según los registros de bautizos.[62]

En este sentido, según Sarrazín y Rincón,[63] el mercado religioso en Colombia tiene una gran variedad de oferentes, entre los que se encuentran varias agrupaciones islámicas ya mencionadas. Así, pues, es más sencillo para todos aquellos que se encuentran en busca de un Dios o en lo que Castellanos *denomina búsqueda de la religión verdadera* acceder a este tipo de cultura religiosa.

Dentro de las razones más comúnmente aludidas por los conversos entrevistados, se encuentra la fuerte lógica que ofrece la religiosidad, constituida en torno de la creencia de la unicidad de Dios y en la confianza en la justicia divina. Adicionalmente, atrae el carácter universalista que se caracteriza por creer en la salvación de todos los hombres, en virtud de la bondad y el amor infinito de Dios, de manera que trasciende diferentes aspectos de carácter étnico, racial y nacional. En verbigracia, en una entrevista realizada por Salua Murad a Mauricio Rodríguez, de 42 años, el entrevistado afirma que, al convertirse, "encontró un mundo fantástico y reflexivo" y logró desestimar el machismo, la sumisión de la mujer y el terrorismo.[64]

Todavía más: otra motivación de los conversos fue el hecho de ir en contra de la cultura religiosa predominante. Por ejemplo, en una entrevista realizada a

[59] Michel Foucault, *Tecnologías del yo,* Barcelona, Paidós Ibérica, 1996.
[60] J. P. Sarrazín y L. Rincón, *op. cit.*
[61] A. M. Bidegain y J. Demera, *op. cit.*
[62] Redacción Vida, "Colombia, entre los diez países más católicos del mundo*", El Tiempo*, 12 de abril de 2017.
[63] J. P. Sarrazín y L. Rincón, *op. cit.*
[64] S. Murad, "Así es como ora y vive la comunidad musulmana en Bogotá", *El Tiempo*, 02 de junio de 2017.

un miembro del centro de estudios islámicos, Nicolás Tamayo cuenta cómo al pasar los años se dio la oportunidad de pasar por diferentes religiones —entre ellas, el cristianismo—, sin encontrar algo tangible, hasta que llegó al islam. Del mismo modo, Arturo, miembro de la comunidad Ahlul Bayt, afirma haber llegado al islam por una investigación académica en un momento de su vida en el que tenía dudas existenciales de su relación con Dios, tras haber conocido de otras religiones.

Veamos lo que explican Sarrazín y Rincón:

> Podemos definir así, de manera general —y nunca constrictiva—, lo que sería la conversión [...] se trata de *1)* un hecho que cambia su identidad, inscribiendo a los sujetos en una comunidad creyente; *2)* un proceso vivido personalmente y que los lleva de una situación frente a la cual se sentían inconformes hacia una nueva etapa en sus vidas, y a adoptar paulatinamente cambios morales y comportamentales; *3)* una decisión tomada con profunda convicción, tanto más justificada, por cuanto se trata de una religión estigmatizada por amplios círculos de la sociedad en la que vivimos (lo cual explica en parte la abundancia de argumentos a favor del islam presentes en sus narrativas).[65]

En síntesis, el contexto bogotano ha servido como un medio de propagación de la cultura religiosa islámica. En esta propagación, puede observarse un factor político: la "purificación" personal. En la medida que los individuos entran a formar parte de una cultura religiosa donde se pretende poner un orden a la vida, se enfatiza la importancia de los límites y las reglas.[66] También debe tenerse en cuenta que las comunidades son las que se han encargado de difundir información a propósito de la cultura religiosa islámica; pero también los conversos, quienes por sí mismos han emprendido una búsqueda de aquel *je ne sais pas* que los ayude a la creación de su identidad o a consumar la búsqueda del mensaje de la divinidad.

Conclusiones

Antes de cerrar esta exposición, debe mencionarse que las inmigraciones musulmanas influyeron en el cambio de la cultura religiosa en la ciudad de Bogotá,

[65] J. P. Sarrazín y L. Rincón, 2015, p. 136.
[66] *Idem.*

durante el periodo comprendido entre 1990 y 2000. A pesar de haber llegado desde años anteriores, los musulmanes seguían ocultos en la sociedad y no toman fuerza, sino hasta los comienzos de los noventa. En esta época, los musulmanes de origen colombiano eran, prácticamente, inexistentes. El impulso por una reforma constitucional en el contexto interno colombiano generó que el islam ya no fuera algo extraño o diferente; por el contrario, fue posicionándose como una religión atractiva para los colombianos; en este caso específico, para la población capitalina.

La presencia del islam en Bogotá está ligada a la historia del país, y está ligada al fenómeno de la inmigración; con el ingreso de los inmigrantes, se gesta la identidad religiosa constituida por musulmanes y se abre paso a la creación de las primeras comunidades musulmanas organizadas y registradas ante el Estado. Al principio, los inmigrantes musulmanes no tenían mayor fuerza en términos de reconocimiento por el bajo perfil que manejaban; es decir, no por no querer divulgar su religión con la población bogotana, sino porque se buscaba mantener las tradiciones y la exclusividad de sus creencias sagradas. Por otro lado, el miedo a ser deportados a sus países de origen fue un gran motivo para mantener a sus comunidades, de alguna manera, ocultas o no tan llamativas. Como se mencionó, muchos eventos que produjeron las migraciones fueron, principalmente, conflictos internos en la zona de Oriente Medio; tal fue el caso de Siria, Líbano, Irak, entre otros. La razón principal para que las personas salieran de sus países fue la seguridad y bienestar o una mejor calidad de vida. Por esto, al llegar a nuevos territorios, muchos prefirieron mantener, de forma confidencial, sus historias, tradiciones y costumbres.

Asimismo, con la laicización del Estado, se requería la apertura del mercado religioso, teniendo en cuenta que, en Colombia, antes de 1991, 90% profesaba la religión católica. Este factor hacía que muchos inmigrantes musulmanes se acoplaran al país que llegaban para no generar divisiones en diferentes ámbitos como la religión, la cultura, lo social, lo político y lo económico. Sin embargo, en el estudio histórico, se reflejó que para los veinte, los inmigrantes tuvieron buena acogida, pues en el ámbito comercial era llamativo para la sociedad del centro del país; muchos negocios se establecieron y desde allí los creyentes del islam y los interesados en formar parte de esta comunidad comienzan a conectarse, a crear lazos con el propósito de reunirse en grupo para las oraciones respectivas.

La secularización del Estado, patente en el nuevo texto constitucional, cuyos artículos refieren a la libertad de cultos y de pensamientos, representó un

avance del plano religioso; por lo tanto, abrió las puertas a nuevas prácticas religiosas que antes estaban en la esfera privada de los individuos. En este punto, debe mencionarse que el eje central del Estado dejó de ser la iglesia católica, con lo que se rompió el trato preferencial existente en las relaciones Estado-Iglesia católica.

Por tanto, puede afirmarse que, teniendo en cuenta la definición de Moscovici por parte de los inmigrantes musulmanes, sí se presenta una influencia sobre la cultura religiosa bogotana, lo cual se refleja, principalmente, con el cambio al nuevo texto constitucional; de esa manera, se generaron cambios y los diferentes sitios de reunión ya no tenían que ser clandestinos, pues empieza el reconocimiento de musallas y mezquitas para brindar información sobre la cultura islámica musulmana. Entonces, crece la difusión del islam en Bogotá, se ayuda a personas interesadas en formar parte de este estilo de vida religioso y se generan expectativas en busca de la unicidad y de la divinidad.

En Colombia, cada vez son más las personas conversas al islam. Su propagación toma fuerza en Bogotá y provoca el aumento de los sitios de reunión para compartir y obtener riquezas en términos de cultura. En este escenario, se observa la influencia de los inmigrantes musulmanes sobre la cultura religiosa capitalina, en virtud de que, en otros tiempos, sólo podían encontrarse iglesias católicas. No obstante, a partir de 1991, la ciudad cuenta con más de ocho musallas o centros de reunión islámicas, lo que evidencia la diversidad religiosa y llama la atención de la sociedad que los rodea. Se forja un interés por aprender y profesar el islam como una nueva forma de vida, cuya cara es de tranquilidad y justicia divina.

A lo largo de esta exposición, se ha aludido a las prácticas religiosas dirigidas a mantener una identidad islámica que se ha venido propagando y ha alcanzado influencia en diversas esferas de la cultura religiosa bogotana, al punto de erigirse como una alternativa sugerente para muchas personas; los estereotipos que manchan la imagen de esta cultura se han dejado atrás. Sin duda, el islamismo es diferente de lo tradicional, pero trae consigo conocimiento y pertinencia a una comunidad global que busca el mensaje divino.

De este modo, el islam penetró la capital de Colombia, y llegó a muchos con la libertad que tienen y con la constante curiosidad de lo desconocido; numerosas personas han cambiado su vida y, de alguna manera, son guiados por los inmigrantes musulmanes. Ellos fueron el elemento esencial para ejercer influencia sobre una cultura religiosa tradicional regida por el Estado. Hay que

tomar en cuenta la imagen tergiversada del musulmán y del islam, puesto que predominaba la representación occidentalizada, lo que, para muchos, se presentaba como una verdad absoluta.

En este contexto, con las musallas y las invitaciones a nuevos conversos, comenzó a generarse un cambio de pensamiento, caracterizado por una evidente búsqueda de la unicidad; ello se hace patente en sunitas, chiitas y toda la comunidad musulmana, que, en su mayoría, acuden a los mismos centros de culto, comparten un mismo espacio, con el fin de mantener y preservar la cultura musulmana en Bogotá. Sin necesidad de generar choques culturales, han abierto paso a nuevas ideas, con el propósito de constituir un país multicultural.

Es evidente el interés de los bogotanos por formar parte de esta comunidad musulmana. Esto ha conducido a un aumento de recursos tecnológicos y de textos de formación básica en el islam; tal formación es transmitida por líderes religiosos que ofrecen a los creyentes la oportunidad de un acercamiento al mundo islámico, con el objeto de difundir el islam más ampliamente en la ciudad. Este mecanismo de fortalecimiento permite el tránsito de diferentes posturas, creencias, ideologías y tradiciones que forman identidad por medio de una cultura religiosa que adopta al islam como creencia y como forma de vida en la capital del país.

Por otro lado, durante la investigación se presentaron varios retos. Uno de ellos se relaciona con la recolección de datos de fuentes primarias, pues no hay muchos textos de base, ya que muchos de los inmigrantes que llegaban al país no contaban con literatura original. Sin embargo, diversos documentos encontrados en los centros islámicos fueron de gran utilidad; fueron recuperados a lo largo del tiempo, pero muchos de ellos son creaciones de los inmigrantes, cuyo fin se encamina a fungir como una guía básica para los nuevos conversos al islam.

Del mismo modo, se dificultó la obtención de datos reales en tiempos determinados, pues no se halló información exacta sobre la llegada de los inmigrantes musulmanes por medio del DANE u otra organización gubernamental; tal fue el caso del periodo de 1990 a 2000, para la población que llegó al país, especialmente de Medio Oriente.

En los últimos años, la idea del islam se ha transformado, particularmente, a partir de 2001, con la caída de las torres gemelas en Estados Unidos. Este suceso dio paso a una ruptura transcendental y a un retroceso de la posición que la cultura islámica musulmana había alcanzado años atrás. A partir de este su-

ceso, en la academia se abre una nueva oportunidad para otras investigaciones sobre el estudio de la espiritualidad, dejando de lado los fundamentalismos que pueden generar la divulgación de las culturas populares desarraigadas. Es esencial que, en los temas de las religiones, se traten aspectos como la diversidad y la incorporación de nuevas experiencias a las prácticas religiosas, las cuales permiten el enriquecimiento cultural, más allá de invalidar prácticas con ideologías políticas del terror que tanto daño han causado a la humanidad.

Bibliografía

ACNUR, *Oficina del Alto Comisionado de la ONU para los Refugiados*. Oficina del Alto Comisionado de la ONU para los Refugiados [en línea], 2009, http://cort.as/-JEQs

———, [en línea], 2016, http://cort.as/-JERJ

Allen, S. M., *Inmigracion musulmana* [en línea], 2005, http://www.anajnu.cl/musulmaneseuropa.htm

Andrade, G. E., "Posibilidades de crecimiento del islam en América Latina: oportunidades y dificultades", *Opción,* 17, 2001.

Asamblea General de la ONU, *Declaración universal de derechos humanos*. Resolución 217A, [en línea], París, 1948, http://www.un.org/es/documents/udhr/

———, *Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales*. Resolución 2200A (XXI) [en línea], Nueva York, 1966, http://cort.as/-JETZ

———, *Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o en las convicciones*. Resolución 200A [en línea], Nueva York, 1981, http://cort.as/-JEUD

Asamblea Nacional Constituyente, *Constitución Política Colombiana,* Bogotá, Colombia, 1991.

Astudillo, N., *CSCAWEB* [en línea], *s. d.*, http://cort.as/-JEUP

Ávila, J., "Descripción de la comunidad musulmana de Bogotá a través de sus conversiones", tesis de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, 2013.

Banco de la República, *El baúl de amal Abisambra* [en línea], *s. d.*, http://www.banrepcultural.org/el-baul-de-amal-abisambra/.

Banco Mundial [en línea], https://datos.bancomundial.org

Beltrán Cely, William Mauricio, "Pluralización religiosa y cambio social en Colombia", *Theologica Xaveriana*, 63, 175 [en línea], 2013, http://cort.as/-JEWB

Bidegain, A. M., y J. Demera, "Globalización y diversidad religiosa en Colombia", *Colección Textos,* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia, 2005.

Cadena Montenegro, José Luis, "Cultura, Nacionalismo y Geopolítica. Elementos para entender el conflicto de Oriente Medio", *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad,* 2 [en línea], 2007, (enero-junio) http://cort.as/-JEWb

Camacho, J., "State and Catholic religion in Colombia", *Derecho y Realidad,* 12, 2008.

Camacho, R. P., "La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia", *Alteridades,* núm. 14, 2014.

Camarena, M. H., y G. Tunal, "The religion like a cultural dimensión", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas,* núm. 13, 2009.

Cárdenas, M., y C. Mejía, "Migraciones internacionales en Colombia: ¿qué sabemos?", *Working Papers Series–Documentos de trabajo,* núm. 30, 2006.

Castellanos, D., *El Islam enriquece la diversidad religiosa en Bogotá* [en línea], 2008, http://cort.as/-JEXc

Corte Constitucional, 4 de agosto de 1994. Sentencia C-350. Magistrado ponente Alejandro Martínez Caballero. Ref. Expediente D-509.

El Corán (ed. coment. Raúl González Bórnez), República Islámica de Irán, Elhame Shargh, 2006.

Redacción El Tiempo, "Los árabes que cambiaron a Colombia" [en línea], 17 de noviembre de 2011, http://cort.as/-JEYE

Fields, G., "Migración permanente en Colombia: prueba de la hipótesis del ingreso esperado", *Revista Desarrollo y Sociedad*, núm. 3, 1980.

Foucault, M., *Tecnologías del yo,* Barcelona, Paidós Ibérica, 1996.

García, M., *Identidad y minorías musulmanas en Colombia,* Colombia, Universidad del Rosario. 2007.

———, "Identidad y minorías musulmanas en Colombia: ocupación y Gobierno hispánicos del territorio", *Desafíos*, núm. 11 [en línea], 2010, http://cort.as/-JEZm

García, P., *La Guerra del Golfo. Operaciones Desert Shield y Desert Storm.* Grupo de Estudios de Historia Militar [en línea], 2016, http://cort.as/-JEaA

Geertz, C., *La interpretación de las culturas. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 1991.

Gómez Walteros, J., "La migración internacional: teorías y enfoques, una mirada actual", *Semestre Económico*, 13, 26, 2010.

Ghotme, R. A., I. V. Garzón y P. A. Cifuentes Ortiz, "Las relaciones internacionales de la guerra civil siria a partir de un enfoque regional: hegemonía y equilibrio en Medio Oriente", *Estudios Políticos*, 46, 2015.

Hervie-Léger, Danièle, *La religión, hilo de memoria,* México, Herder, 1999.

Hobsbawm, E., *Historia del siglo XX,* Buenos Aires, Paidós, 1994.

Huntington, S. P., *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial,* Buenos Aires, Paidós, 2001.

Jaramillo. N., *La división sunita-chiita como base del surgimiento del estado islámico de Irak y Siria 2000-2016,* UDLA, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales [en línea], 2017, http://cort.as/-JEbC

Kissinger, H., *Orden mundial: Reflexiones sobre el carácter de las naciones y el curso de la historia,* Barcelona, Debate, 2016.

López, E., y N. Silvestre, "El islam en Colombia", *HispanTV* [en línea], 27 de julio de 2013, http://cort.as/-JEbk

Lozano, A. D., *Repositorio de la Univerdad Javeriana* [en línea], 1 de enero de 2016, http://cort.as/-JEc-

Masaeli, M., "Spirituality and global Ethics", *Cambridge Scholars Publishing* [en línea], 2017, http://cort.as/-JEcH

Ministerio de Cultura, *Los árabes en Colombia* [en línea], *s. d.*, http://cort.as/-JEcb

Moscovici, S., *Social influence and social change*, v. 10, Academic Press, 1976.

Murad, S., "Así es como ora y vive la comunidad musulmana en Bogotá", *El Tiempo*, 02 de junio de 2017.

Odgers Ortiz, Olga, "Religión e integración: creencias y prácticas de los inmigrantes", *Migración y desarrollo,* 11, 21 [en línea], 2013, http://cort.as/-JEdo

oea, *Convención americana sobre derechos humanos. Conferencia especializada interamericana sobre derechos humanos* (B-32) [en línea], San José, 1969, http://cort.as/-JEe2

Ozkan, Mehmet, "El Oriente Medio en la política mundial: un enfoque sistémico", *Estudios Políticos*, 38, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, 2011.

Pardo, M. P., *Repositorio Universidad del Rosario* [en línea], 2015, http://cort.as/-JEeI

Redacción Vida, "Colombia, entre los diez países más católicos del mundo", *El Tiempo*, 12 de abril de 2017.

Restrepo, I., *Migración árabe en Colombia: un encuentro de dos mundos,* Colombia, Oasis, Universidad Externado de Colombia, Facultad de Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales, 2004.

Saghieh, H., "Sunismo y Chiismo entre la coexistencia y conflictos", *Revista Kavilando* [en línea], 2014, http://cort.as/-JEef

Santamaría, E., *La incógnita del extraño: una aproximación a la significación sociológica de la "inmigración no comunitaria"*, Barcelona, Anthropos, 2002.

Sarrazín, J. P., y L. Rincón, "La conversión al islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad", *Revista de Estudios Sociales,* 51, 2015, pp. 132-145. doi:10.7440/res51.2015.10

Tamayo, N., *Trascender lo efímero: Una exploración sobre el interés en el islam por parte de los bogotanos,* Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, 2014.

Ulanovsky, A., *La batalla global: Israel y los conflictos del medio oriente en la era de internet,* Argentina, Dunken, 2013.

Wills Obregón, María E., *De la nación católica a la nación multicultural: rupturas y desafíos,* en Gonzalo Sánchez y María E. Wills Obregón (comps.), *Museo, memoria y Nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro,* Bogotá, Ministerio de Cultura/IEPRI/PNUD/ICANH/Museo Nacional, 2000.

Sobre los autores

Ricardo Marcelino Rivas García
Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestro en Filosofía y Crítica de la Cultura por la Universidad Intercontinental. Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de México y por la Universidad del Valle de Atemajac, Campus Guadalajara. Licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Docente e investigador en la Universidad Intercontinental. Profesor de Cátedra en Ética en el Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México y Campus Santa Fe. Profesor de asignatura en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas y en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de México. Ha sido profesor en la Maestría y Doctorado en Filosofía de la Universidad Anáhuac México, Campus Sur y Campus Norte. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Sus líneas de investigación son Religión y humanismo en la cultura posmoderna y Problemas de ética clásica y contemporánea. Entre sus publicaciones, destacan los libros: *Dios y la religión como problemas filosóficos*; *Razón, progreso y utopía. Una relectura del sentido de la historia y de la noción moderna de progreso en la ética del discurso*; *Ensayos críticos sobre la posmodernidad. La crisis del sentido de la vida y la historia*, todos publicados bajo el sello de Editorial UIC, Universidad Intercontinental.

Contacto [recaredus_33@hotmail.com]

Anna María Fernández Poncela
Doctora en Antropología Cultural por la Universidad de Barcelona. Investigadora y docente del Departamento de Política y Cultura, División Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México. Miembro SIN, de la Academia Mexicana de Ciencias y del Proded, así como de varios colectivos académicos. Entre sus líneas de especialidad, se cuentan los relacionados con la cultura popular y la religiosidad popular. Libros publicados: *De poca madre*; *Imágenes, santuarios, creencias y vivencias. La religiosidad popular en México*; *Humor en el aula*; *Amor, matrimonio y etapas de la vida. Discurso dicactico-moral y consejos prácticos en el refranero popular*, entre otros.

Contacto [annamariafernandezponcela@gmail.com]

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental y en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle. Maestro y doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesor investigador en Filosofía y Teología en la Universidad Intercontinental. Director de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura en la misma casa de estudios. Docente regular de la Universidad Católica *Lumen Gentium* y académico eventual en la Universidad Pontificia de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt, de la Asociación Filosófica Mexicana, de la Academia Mexicana del Diálogo Ciencia-Fe, del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular, del Colegio de Estudios Guadalupanos y del aiempr. Director académico de la revista *Intersticios. Filosofía, arte, religión,* de la Universidad Intercontinental, y Presidente del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante". Sus líneas de investigación son los procesos culturales implícitos en los fenómenos religiosos populares en comunidades de ascendencia indígena en México. Autor de 10 libros y de numerosos artículos en volúmenes colectivos y revistas nacionales e internacionales, todos sobre religiosidad popular en comunidades campesinas de ascendencia indígena en México, procesos interculturales implícitos y dinámicas de identidad-diferencia que conllevan.

Contacto [gomez_ramiro@hotmail.com]

Víctor Hugo González García

Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de México. Magistrando en Filosofía y Crítica de la Cultura por la Universidad Intercontinental. Ha sido docente en la Universidad La Salle. Actualmente, docente de asignatura en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de la Universidad Pontificia de México; docente de tiempo completo en la Universidad Intercontinental. Coordinador de la Licenciatura en Filosofía, Modalidad Mixta. Su línea de investigación es la Teoría Crítica y la relación entre cultura y religión. Entre sus publicaciones, destacan las siguientes: *Del individualismo hipotético al individualismo paradójico: implicaciones culturales en la hipermodernidad según Gilles Lipovetsky*; *La reserva crítica de la Religión como aspecto residual en el pensamiento de M. Horkheimer y J. B. Metz*; *La expresión inhumana de la guerra: un acercamiento a*

la racionalidad anamnética; La negación del otro. ¿Injusticia?; Una mirada desde Levinas y Horkheimer.

Contacto [victor.gonzalez@universidad-uic.edu.mx]

Higinio Corpus Escobedo

Licenciado en Misionología por la Universidad Pontificia Gregoriana, Roma. Teología por el Instituto Máximo de Cristo Rey (sj) y Filosofía por el Instituto Internacional de Filosofía (mg). Docente en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental hasta 2018. Miembro fundador del Observatorio de Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante". Experiencia pastoral en las comunidades indígenas del Valle del Mezquital y misionera en Corea del Sur.

Contacto [hicoes@gmail.com]

Ernesto Mejía Mejía

Sacerdote claretiano. Licenciado en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ex rector del Templo de San Hipólito y San Casiano, Ciudad de México, donde se venera a San Judas Tadeo. Maestro en Pastoral Urbana por la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Fue vicario del Santuario de la Virgen de Guadalupe, en Torreón, Coahuila. Actualmente, trabaja en la prefectura de apostolado de los Misioneros Claretianos.

Contacto [ernesto_boris@yahoo.com.mx]

María Angélica Beltrán Herrera, Angie Lorena Cadena Gutiérrez y María del Pilar Triana Holanda

Profesionales de Negocios y Relaciones Internacionales, Universidad de La Salle, Facultad de Economía y Ciencias Sociales.

Robert Ojeda Pérez

Estudió en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Quinta de Mutis. Pregrado como historiador, por la Universidad Javeriana, donde investigó sobre la protesta como participación política del pueblo en Santafé de Bogotá. 1778 -1810. Posgrado en Prácticas docentes de la misma universidad. Maestría en Historia, por la Universidad de los Andes, donde investigó el orden urbano

de Santafé, de Bogotá en la época virreinal. Doctor en Educación y Sociedad, por la Universidad de La Salle, donde formuló la teoría de la historia estelar, para la didáctica en la Educación Superior. Ha publicado numerosos artículos sobre Santafé de Bogotá, en revistas nacionales indexadas e internacionales que se encuentran en las bases de datos al alcance de todo el mundo.

Contacto [robert.rojeda@gmail.com]


ORP
Alonso Manuel Escalante


uic
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL


MISIONEROS
DE GUADALUPE AR